DOMINGO MUÑOZ LEON

PALABRA Y GLORIA

Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Instituto «Francisco Suárez»
MADRID

INSTITUTO «FRANCISCO SUAREZ»

VERBUM GLORIAE IV

Esta obra ha sido publicada con cargo al proyecto de investigación "Las formas del pensamiento y las técnicas de expresión del Nuevo Testamento a la luz de la literatura de la época intertestamentaria", subvencionado por la CAICYT.

DOMINGO MUÑOZ LEON

PALABRA Y GLORIA

Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria

Consejo Superior de Investigaciones C
Instituto «Francisco Suárez»
MADRID, 1983

APROBACION ECLESIASTICA

Nihil obstat:

Censor: Dr. Antonio Rodríguez Carmona

IMPRIMATUR

Granada, 4 de Mayo de 1983

Antonio Pérez Andrés, Vicario General

Por mandato del Iltmo. Sr. Vicario Gral.

José Pino Sabio, Vice-Canciller

Edita: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983

Impreso en España

Printed in Spain

Depósito Legal: GR. 322-1983

ISBN: 84-00-05412-1

Imprenta SANTA RITA - MONACHIL (Granada-España)

A la Virgen de Nazaret en cuyo seno "La Palabra se hizo carne" (Jn 1,14)

CONTENIDO

PRESENTACION

El material que ofrecemos en el presente volumen fue en una intención primera una serie de Excursus que irían al final de nuestra obra *Dios-Palabra, Memrá en los targumim del Pentateuco* (Granada 1974). Conforme fue avanzando aquella publicación decidimos omitir dichos excursus para no alargar excesivamente el volumen. Nuestro propósito entonces era introducirlos en la obra complementaria *Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco* (Madrid, 1977) pero de nuevo hubimos de desistir de incluirlos por idéntica razón. Por otra parte a medida que nuestro proyecto iba madurando, los excursus iban también enriqueciéndose hasta el punto de presentarnos una alternativa: o publicarlos en un volumen aparte o dejarlos definitivamente marginados en contra de la promesa hecha en los dos volúmenes anteriores. Algunos amigos examinaron el material y me instaron a publicarlos. Tras dudas y vaciaciones opté por seguir su consejo.

He dejado a esta colección de ensayos (¿estudios?) el título de *Excursus* en primer lugar para que aparezca su puesto exacto dentro de nuestro proyecto. Pero además creo que el término Excursus delimita bien el género literario en que se insertan. Se trata de un conjunto de anotaciones hechas al repasar la Biblia y la Literatura Intertestamentaria con una preocupación determinada: encontrar precedentes, paralelos o influjos de las sustituciones targúmicas Palabra (Memrá) y Gloria (o Gloria de la Shekiná). En tercer lugar el título de Excursus quiere salir al encuentro de una espontánea acusación de presunción. En efecto, dado el actual desarrollo de las ciencias bíblicas y afines, sería imposible el intentar moverse con una competencia igual (de primera mano) en todos los variados campos de estudio que presentamos. El título de *Excursus* es una confesión inicial de modestia y súplica de comprensión para los estudiosos de cada área. Sin duda al especialista en una disciplina determinada le parecerá poco o superficial lo que decimos en el respectivo Excursus. Pero es que ese Excursus no está escrito para él. En cambio quizá en los otros Excursus que no son de su especialidad encuentre algún aspecto interesante en relación con el propio punto de la misma. A nosotros el acercarnos a los diversos campos nos ha servido para tomar perspectiva a la hora de preparar el volumen "EL VERBO Y LA GLORIA EN SAN JUAN". Apesar de los riesgos de las síntesis y de los horizontes amplios, éstos tienen un interés y ésa es sin duda la disculpa del presente volumen. El interés consiste en examinar el mismo problema desde diversos ángulos y desde perspectivas amplias y desde muy distintos puntos de vista. Cuando el intento es realizado por un mismo autor, ese

interés queda mermado por la imposibilidad de especialización múltiple, pero queda beneficiado por la eficacia de una impronta unitaria.

Para delimitar más exactamente el puesto de este volumen en relación con los anteriores y ya que en repetidas ocasiones nos hemos referido al volumen sobre "El Verbo y la Gloria en S. Juan" como volumen tercero, indicamos a continuación el estado actual de nuestro proyecto que encuadramos en una serie con el título "VERBUM GLORIAE".

I.—Dios-Palabra. Memrá en los targumim del Pentateuco (publicado).

II.—Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco (publicado).

III.—El Verbo y la Gloria en San Juan (en fase de ultimar detalles para imprenta).

IV.—Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intestestamentaria (el presente volumen).

El proyecto no está cerrado. Tenemos muy avanzado el estudio de los términos Memrá, Iqar y Shekiná en el Targum de los Profetas y, si Dios nos concede vida y salud suficientes, podría convertirse en un volumen más de la serie, pero la experiencia aconseja no prometer con demasiada anticipación.

Entre las numerosas personas a quienes es de justicia agradecer su colaboración, además de las que hemos recordado en los volúmenes anteriores, es necesario mencionar en primer lugar la inestimable ayuda que ha supuesto para el presente volumen la colaboración del paisano (jiennense) y amigo Dr. Antonio Vargas-Machuca Gutiérrez, Catedrático de la Universidad Comillas de Madrid. El nos estimuló a la publicación del trabajo, controló citas, aquilató traducciones de textos en lenguas semíticas y clásicas, cuidó de la unificación formal del conjunto, compiló índices y bibliografía. Si los defectos son responsabilidad única del autor, el que estos hayan sido menores y, en cualquier caso, muchas de las mejoras introducidas se deben a su diligente trabajo. En la confección de los índices bíblicos y de autores, así como en la paciente tarea de mecanografiar muchas de las páginas nos ha prestado de nuevo su ayuda la Srta. Purificación Hernández Martínez-Arcos, de la U. E. I. "Estudios Bíblicos" del Instituto Francisco Suárez del C. S. I. C. En el Excursus IV también nos aportó sugerencias y controló citas nuestro amigo el Dr. Antonio Rodríguez Carmona.

Finalmente debo agradecer a los responsables del C. S. I. C. y de la CAICYT (Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica) la financiación que hace posible la presente publicación.

Chiclana de Segura, Mayo 1983.

1).—A lo largo de esta obra hemos empleado (aunque no con total rigor) el término *derás* para sustituir al término *midrás* cuando se refiere a procedimientos y resultados exegéticos, reservando *Midrás* para las obras que llevan ese título en la Literatura judía. Con ello no pretendemos terciar en la discusión de si se debe o no aplicar el término *midrás* a conjuntos determinados en que se emplean procedimientos exegéticos del judaísmo (o a narraciones haggádicas o al género antológico). Nuestro empleo de *derás* no prejuzga tal discusión y en cambio contiene una connotación al mismo contenido que *midrás*. Hemos dudado durante largo tiempo en emplear *derás* o *derashá*, pero finalmente hemos optado por *derás* puesto que *derashá* apuntaría más bien a resultado concreto de la función derásica, mientras que *derás*, aparte de ser del mismo género que *midrás*, puede aplicarse más fácilmente a función, procedimientos, a la vez que al resultado.

2).—Como "Literatura Intertestamentaria" entendemos aquí los escritos situados en cercanía temporal con el final del Antiguo Testamento (Biblia judía) y los primeros siglos del cristianismo. Pero el título de literatura intertestamentaria no encierra solamente una referencia temporal; implica también una referencia al contenido. En realidad la literatura intertestamentaria o es literatura paralela (Biblia paralela) o es comentario (o traducción comentario como en el caso de los Targumím). En este sentido podría dudarse si se deben llamar literatura intertestamentaria los escritos del gnosticismo que citamos en el Excursus XI y los escritos mandeos del Excursus XII. Nuestra postura sin embargo de incluirlos se justifica porque en ambos casos existe relación con el tema central de nuestro trabajo. Por otra parte en el caso de los escritos gnósticos tanto el Evangelio de la Verdad como el Apócrifo de Juan se presentan como relacionados con el Nuevo Testamento. Y los escritos mandeos están referidos al Bautista o al menos han sido puestos por Bultmann como paralelos que iluminan el Evangelio de S. Juan.

3).—Los Excursus han surgido a partir de las concepciones y expresiones targúmicas sobre la Palabra y la Gloria. Siendo el targum palestinense una producción literaria intermedia entre una simple traducción y un comentario homilético en el marco de la liturgia sinagogal, casi todas sus perspectivas teológicas tienen su base en los textos bíblicos y vienen a ser como la quinta esencia de los mismos. Además el texto bíblico ha sido siempre fuente de inspiración para el targumista, guiado por la técnica de los lugares paralelos. Por estas razones hemos examinado los precedentes bíblicos de las concepciones targúmicas sobre el Verbo y la Gloria. Las distintas asociaciones de Palabra y Gloria (creación, revelación, manifestación, presencia, locución divina, salvación, asistencia) son a la vez

precedentes y fuentes de inspiración de las sustituciones targúmicas Memrá y Gloria o Gloria de la Shekiná. El término "targumismo" empleado a veces en esta primera parte de nuestro estudio quiere decir simplemente precedentes targúmicos. Para el empleo del término "targumismo" aplicado a expresiones de la literatura intertestamentaria remitimos a las observaciones que siguen.

Noción de Targumismo.

El término "targumismo" puede entenderse de distintas maneras:

a) En un sentido amplio puede hablarse de targumismo como del fenómeno targúmico en su conjunto y equivaldría al "talante" o manera peculiar de concebir la traducción del texto sagrado de que hemos hecho mención en el párrafo anterior. Quizá aquí tiene contacto con el talante midrásico.

Targumismo en este sentido es la preocupación constante de buscar el sentido de la Palabra de Dios mediante la reinterpretación y actualización del texto sagrado para los oyentes de la liturgia sinagogal.

b) En un sentido más restringido "targumismo" puede llamarse a cada caso concreto en que se manifiesta este talante. Para algunos ejemplos de los más conocidos y a la vez más significativos puede verse la Lista de targumismos (p. 597). En este sentido llamamos "targumismo" a ciertos procedimientos o técnicas, a veces mecánicos, pero siempre teológicos, empleados por los targumistas para la consecución de la finalidad de su traducción.

c) Finalmente puede también emplearse, y así lo emplearemos en este estudio, el término "targumismo" para indicar la presencia en otras obras, (que evidentemente no son traducciones targúmicas), de expresiones, giros, denominaciones o preocupaciones teológicas, que son propias de los targumim y que probablemente están influenciadas por ellos. Así podemos hablar de targumismos en la carta de Tito, en la 2.ª carta de S. Pedro, etc. En este sentido podemos llamar targumismo a un término, un sintagma, una construcción o una tradición cuyo empleo está determinado por la manera de *traducir la Biblia* en las reuniones sinanogales.

A	Ms Alejandrino de la LXX y NT
ARN	Abot de Rabbi Natan
ATD	Das Alte Testament Deutsch
b	Talmud de Babilonia
B	Ms Vaticano
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBB	Bonner biblische Beiträge
BdJ	Biblia de Jerusalén
BET	Beiträge zur evangelischen Theologie
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library. Manchester
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BMW	S. A. WERTHEIMER, *Batei Midrashot.* 2 vol. Jerusalem ²1968
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beiträge zur ZAW
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
Dios-Palabra	D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955ss.
E	Elohísta
EJ	*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971
EphLitg	Ephemerides Liturgicae
EstBib	Estudios Bíblicos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Gloria	D. MUÑOZ LEÓN, *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
ICC	International Critical Commentary
J	Jahwista
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
Jr I	Targum de Jerusalén I (Pseudojonatán)
Jr II	Targum de Jerusalén II (fragmentario)
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	Journal for the Study of Judaism

JSS	Journal of Semitic Studies
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. Testament
LXX	Septuaginta
MHG	Midraš haGadol
MRS	Mekilta de R. Simeón b. Yoḥai
N	Ms Neofiti
Ngl	Glosas de Neofiti
NT	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
O	Targum Onqelos
P	Priestercodex, (Pentateuco)
P	Parašah, pisqaot: divisiones en los midrašim
PRE	Pirqe de Rabbi Eliezer
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
PsVTGr	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeci
RB	Revue biblique
RevQ	Revue de Qumrân
RGG2	Religion in Geschichte und Gegenwart. 2.ª edición
RQ	Revue de Qumrân
RTL	Revue théologique de Louvain
RTPhil	Revue de théologie et de philosophie
S	Ms. Sinaítico de la LXX y NT.
Sam	Targum Samaritano
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SC	Sources chrétiennes
ScotJT	Scottish Journal of Theology
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
TF	Targum fragmentario (= Jr II)
TH	Texto Hebreo
TM	Texto masorético
T. O.	Targum de Onqelos
TP	Targum Palestinense
Tr.	Traducción
TS	Theological Studies
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
Tx	Texto
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
WdF	Wege der Forschung
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

INTRODUCCION

I.—PALABRA (MEMRA) Y GLORIA EN LOS TARGUMIM DEL PENTATEUCO

La presente serie de Excursus surgió mientras el autor estudiaba el empleo de Palabra (*Memrá*) y Gloria (*Iqar-Shekiná*) en los Targumim del Pentateuco [1].

Para entender la línea de investigación que ha presidido la búsqueda en los variados escritos que comprenden los Excursus, es preciso considerarlos en el contexto en que han surgido, a saber, como precedentes y paralelos de las sustituciones targúmicas.

A.—MEMRA EN LOS TARGUMIM DEL PENTATEUCO

1.—PANORÁMICA DEL EMPLEO.

En los targumim del Pentateuco, aunque con algunas diferencias entre ellos, aparece el término Memrá sustituyendo a YY (o los pronombres referidos a Dios) en una serie de lugares.

a) *En función del sujeto* (en las formulaciones Memrá de YY. o pronombres *Memri, Memrek, Memreh*) *o en su equivalente reflectiva* (Yo en mi Memrá, Tú en tu Memrá, El en su Memrá), en contextos de creación [2]

---

1 El resultado de este estudio está publicado en las dos obras siguientes: *Dios-Palabra, Memrá en los Targumim del Pentateuco.* Granada 1974; *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco.* Madrid, C. S. I. C., 1977 (a estas dos obras nos referimos en adelante con *Dios-Palabra* y *Gloria*).

2 Para Neofiti véase *Dios-Palabra*, p. 27ss y p. 695ss. **Así por ejemplo:**

—*Memrá de YY* como sujeto de verbos creadores: crear (4x) [x = vez, veces, según la cómoda abreviatura alemana]; separar (1x); decir (creador) (7x); llamar (3x); bendecir (1x); crear y perfeccionar (1x).

—La fórmula "Y fue así según su Palabra" en la narración de la creación (7x).

revelación (manifestación, apariciones, presencia) [3], locuciones [4], asistencia [5] y actuación salvífica y punitiva [6], o en contextos que expresan las

—*En su Memrá* creó (2x).

Otras dos menciones de la creación en Dt 32,15.18 cf. *Dios-Palabra*, p. 30. La asociación del Memrá con la luz primordial en Ex 12,42 (primera noche del Poema de las cuatro noches) puede también incluirse aquí.

En todos los lugares anteriores Onqelos no trae la sustitución.

3 Para Neofiti véase *Dios-Palabra* p. 31ss y 695ss. Como sujeto con verbo de revelación aparece:

a) Con el verbo "*revelarse*": *Memrá de YY*: a Abraham (3x); a Abimelek (1x); a Balaam (1x); en el Tabernáculo (1x).

—*Memri*: a Moisés (1x); en el propiciatorio (1x).

—*Yo en mi Memrá* (3x); *Tú en tu Memrá* (1x).

b) Con el verbo "*salir al encuentro*" tanto en teofanías transitorias —Balaam— (3x *Memrá de YY*) como en teofanías permanentes (tabernáculo-propiciatorio) (5x *Memrá de YY*; 5x *Memri*).

c) Con el verbo "*estaba colocado*" (1x con *Memri*).

Para las revelaciones Onqelos emplea *Memar* (en el caso de Balaam y Abimelek) y omite la sustitución en los demás; para los lugares de presencia permanente emplea la sustitución *Memri*.

4 Para Neofiti véase *Dios-Palabra*, p. 34s y 695 ss. *Memrá de YY* como sujeto con verbos de locución: decir (6x); hablar (7x); llamar (2x); mandar (4x); mostrar (3x); poner respuesta en boca de (2x).

Onqelos no sustituye en los lugares anteriores.

5 Para Neofiti véase *Dios-Palabra*, p. 36ss y 695ss. He aquí los principales empleos:

a) Con la fórmula "ser con" o "ser en ayuda de" (7x *Memrá de YY*; 6x *Yo en mi Memrá o con mi Memrá*). Para Ex 3,12 véase ibíd. p. 38.

Onqelos sustituye casi todos los lugares con Memrá y "ser en ayuda de".

b) Con la fórmula "ser para vosotros Dios *Redentor*" (*Mi Memrá*: 4x; *Yo en mi Memrá*: 3x).

Onqelos no trae en todos estos lugares el término "Redentor".

c) Caminar (1x con *Memrá de YY*; 1x *con Memri*); habitar (1x con *Memri*).

d) Otros verbos de asistencia: *Memrá de YY* (10x); *Mi Memrá* (1x); *en mi Memrá* (2x); *en su Memrá* (2x). *En el nombre de...* (2x).

Onqelos no sustituye en estos casos.

e) Construcción copulativa: el Memrá de YY era la luz e iluminaba (1x).

Onqelos no trae la paráfrasis.

6 Para Neofiti véase *Dios-Palabra*, p. 40ss y 695ss. Además de la fórmula "Dios Redentor" que hemos visto en la nota anterior apartado b, N sustituye con los siguientes contextos: elección, salvación de Egipto y paso del Mar Rojo: *Memrá de YY* (5x); *mi Memrá* (1x); *en mi Memrá* (2x); *en su Memrá* (2x): *En el Memrá de delante de ti* (1x); *al Memrá de YY que* (2x).

Onqelos no sustituye excepto en el último caso que trae "temor".

Para acciones punitivas en Neofiti: *Memrá de YY* (9x) *En mi Memrá* (3x); *en su Memrá* (2x).

reacciones divinas [7] o contienen fórmulas con empleos especiales [8].

b) *En función de complemento* con el sintagma Memrá de YY. o sintagmas pronominales, en contextos de relación de Dios con el hombre [9], o de verbos de contenido antirreverencial v. gr. irritar, despreciar, olvidar [10].

c) Con el sintagma Memrá de YY. o fórmulas pronominales *sustituyendo términos antropomórficos como "voz", "boca", etc.*

Desde el punto de vista de su contenido, los empleos de "voz" y su sustitución [11] se incluyen entre las asociaciones de Memrá en contextos de revelación, mientras que los empleos de "boca" y su sustitución [12] abarcan desde los aspectos revelatorios hasta los reverenciales.

d) Con la formulación "*nombre del Memrá de YY.*" como ampliación de la expresión "nombre de YY.", o simplemente YY. Los contextos son de

---

[7] Para Neofiti véase *Dios-Palabra,* p. 57ss y 695ss. Reacciones de ira: *Memrá de YY* (3x); *mi Memrá* (1x); de misericordia (1x); verbos de conocimiento, escucha o juramento (8x).
Onqelos no trae la sustitución o la cambia con "delante de" v. gr. en el caso de "escuchar".

[8] v. gr. Yo soy santo en mi Memrá (Lev 19,2 N); Unico soy yo en mi Memrá (Dt 32,39). Véase *Dios-Palabra* p. 59 y 634-635 donde exponemos el alcance de estas expresiones, como fórmulas de representación y de explicitación: Dios que se hace presente y activo en su Palabra.

[9] Para Neofiti véase *Dios-Palabra* p. 46ss y 695ss. Entre otros casos podemos enumerar:

a) Contextos de pacto: *Entre el Memrá de YY* (2x); *entre mi Memrá* (5x).
Onqelos sustituye también de ordinario estos lugares.

b) Relaciones reverenciales (4x).

c) Seguir (7x).
Onqelos sustituye con "culto" o "temor".

[10] Para Neofiti véase *Dios-Palabra* p. 47ss y 695ss. Además de los empleos que en seguida expondremos asociados a "boca" de Dios, Neofiti sustituye con verbos de carácter antirreverencial (4x).
Onqelos sustituye con Memrá (1x) o con la circunlocución "delante de YY".

[11] Para Neofiti véase *Dios-Palabra,* p. 49ss y 695ss. La expresión "escuchar la voz del Memrá de YY" (o de tu o su Memrá) (25x).
Onqelos unas veces traduce "voz" por Memrá, otras veces (6x) traduce como Neofiti.

[12] Para Neófiti véase *Dios-Palabra* p. 50ss y 695ss. La expresión hebrea "*'al pî Yhwh*" es traducida por N "*'al pum gezirat Memrá*" 30x de los cuales 22x se refieren a órdenes divinas (en todos estos lugares Onqelos traduce simplement "*pî*" por Memrá"); el resto (8x) tienen una connotación de tipo antirreverencial.

apariciones divinas, de acciones rituales o de respuesta humana, v. gr. creer [13].

2.—¿QUÉ SIGNIFICA ESTE EMPLEO TARGÚMICO DE MEMRÁ?

—No es un puro fenómeno gramatical. Aunque gramaticalmente fuera posible entender como pronombres algunas formas como *Memrí, bememri*, etc., el hecho de que tales fórmulas aparezcan en determinados contextos *ideológicos* (v. gr. antropomorfismos), y en otros no, indica que no se trata de un fenómeno puramente gramatical. Por otra parte tal significado pronominal es gramaticalmente imposible para el sintagma "Memrá de YY." o lleva a conclusiones inaceptables (v. gr. significado de "persona" de YY. que reforzaría los antropomorfismos) [14].

—No es una pura expresión reverencial (Buffer-word) sin contenido alguno. Aunque ciertamente el matiz reverencial está presente en muchos lugares, ésta no es la causa de la sustitución en la mayor parte de los casos. Pero sobre todo, precisamente para poder servir de *amortiguador* reverencial, es imprescindible algún significado [15].

—El significado obvio de Memrá es "Palabra" tanto en el sintagma "Memrá de YY." como en los sintagmas Memri, bememri, etc.

Este significado se confirma por la asociación de los contextos con la Palabra creadora, reveladora y salvadora del A. T. [16].

—Ciertamente no significa una hipóstasis divina independiente, incompatible con la profesión monoteísta estricta [17].

---

13 Para Neófiti véase *Dios-Palabra* p. 54ss y 695ss. La fórmula con *Memrá de YY* o con formas pronominales aparece asociada a altar (6x), oración o invocación (9x); bendición (3x); otros actos cultuales (3x); juramento (3x); profetismo-hablar en nombre de (4x); creer en (6x).

14 Véase *Dios-Palabra*, p. 88, nota 22 y p. 89, nota 25 y todo el Anexo II ibid. p. 646-657.

15 Véase en *Dios-Palabra*, p. 84-87 la exposición y valoración de la opinión de C. F. MOORE, *Judaism*... I, 416-537.

16 Este significado fundamental es aceptado por V. HAMP; *Der Begriff "Wort" in den aram. Bibelübersetzungen*. Ein exegetischer Beitrag zum Hipostasen-Problem und zur Geschichte der Logos-Spekulationen, München 1938. Un resumen de su opinión en *Dios-Palabra*, p. 92-96.

17 Sin embargo no creemos aceptable la opinión de P. VERMES. *Buber's Understànding of the Divine Name Related to Bible, Targum and Midrash*: JJS 24 (1973) 147-166, para quien Memrá sería solamente el *ehyeh* divino. Véase en *Gloria* p. 524ss una síntesis del estudio y nuestras observaciones. Otro tanto digamos de la opinión de R. HAYWARD, *The Memra of YHWH and*

3.—¿POR QUÉ HAN EMPLEADO LOS TARGUMISTAS ESTA SUSTITUCIÓN?

Digamos en primer lugar que no se trataba de evitar la pronunciación del nombre divino puesto que éste sigue estando presente en el sintagma "Memrá de YY" y no hay por qué evitarlo en el caso de los sintagmas "*Memri, bememri*", ya que no estaba en los lugares correspondientes del texto hebreo [18].

Un triple motivo parece haber influido:

—El motivo antiantropomórfico o reverencial v. gr. en los términos "boca", especialmente unido a las expresiones "rebelarse contra".

Quizá el mismo motivo haya podido coadyuvar para el empleo de la sustitución en las teofanías.

—Un segundo motivo parece haber sido el método derásico. Muchas de estas acciones (creación, revelación, salvación) en el A. T. se atribuían a la Palabra de Dios. Los targumistas instruidos en las leyes de hermenéutica (v. gr. lugares paralelos o Regla 6.ª de Hillel), las han aplicado llegando a convertir el procedimiento muchas veces en algo casi automático.

—Un tercer motivo y quizá concomitante con el anterior, es el empleo en el tardío judaísmo de atributos divinos personalizantes (v. gr. Sabiduría, Gloria, Espíritu Santo) [19].

4.—DIFICULTADES PRINCIPALES CONTRA EL SIGNIFICADO TÉCNICO DE PALABRA EN EL SINTAGMA "MEMRÁ DE YY"

a) Nuestra explicación del significado y del origen de la expresión Memrá implica que su significado normal sea el de "Palabra". Ahora bien, una de las dificultades contra este significado es el hecho de que tanto el Targum Palestinense como el Targum de los Profetas para traducir la expresión "fue la Palabra (*dābār*) de YY con..." no emplea Memrá, sino *pitgām* (generalmente con *nebūat*).

Para nosotros sigue siendo válida la solución que propusimos en *Dios-*

---

the Development of its Use in Targum Neofiti I: JJS 25 (1974) 412-418, que en la explicación del término Memrá remite a P. VERMES. Véase asimismo *Gloria*, p. 523ss.

18 Véase en *Dios-Palabra*, p. 87-91 una exposición y valoración de la opinión de Billerbeck al respecto.

19 Más ampliamente en *Dios-Palabra* cap. 4.º: La interpretación del targumismo Memrá en el contexto midrásico-exegético del tardío judaísmo (p. 97-142).

Palabra [20]. *Dābār* en sentido de "mensaje" o "comunicación concreta" equivale al "*pitgām*" arameo mientras que Memrá apunta al acto mismo o sujeto de la comunicación. Tanto el griego *loyos* como el hebreo *dābār* son en este caso menos precisos que el arameo (aunque el griego tiene también *rēma* como posibilidad para "mensaje").

Pero si el término hebreo "*dābār*" evocaba el correspondiente "*pitgām*" arameo, ¿qué asociación del texto hebreo podría evocar el término Memrá? La pregunta puede tener sus ventajas. Efectivamente el término Memrá no es evocado por la presencia en el texto hebreo del término "*dābār*", sino por la presencia en el texto hebreo de un matiz (antropomórfico, revelación, asistencia, etc.), que el targumista entiende que debe traducirse empleando el término Memrá. Con ello alude no al contenido, es decir la "comunicación" o "mensaje" de una locución divina (que para eso está el término *pitgām* y que el targumista asocia a "dābār"), sino al sujeto, Dios, que al ser sustituido con "Memrá de YY" adquiere la connotación de Dios en cuanto se comunica y actúa por su palabra (hablando). El empleo equivaldría al "Hablante". En otras palabras Memrá no es evocado por *dābār* (asociado a mensaje o comunicación), sino por Dios (el sujeto que habla y que pronuncia el mensaje), que en determinados contextos se asocia a su cualidad de Dios que habla. Por ello no se emplea en absoluto, sino sólo en la forma de Memrá de YY (o Mi Memrá, tu Memrá, su Memrá). Pero de otra parte, es curioso que si los targumistas hubiesen querido buscar una explicación a su empleo, sin duda habrían recurrido a expresiones veterotestamentarias en que aparece el término "*dābār*". Una prueba de ello son los *midrašim* [21]. Pero el término hebreo "*dābār*" en estos casos v. gr. (Sal 32, etc.), evidentemente apunta más a la idea de orden, mandato, acto de pronunciación que al de "contenido", "mensaje", "comunicación".

b) Una segunda dificultad para el sentido técnico y significado de "Palabra" de la expresión "Memrá de YY" *es la inconstancia*, con que se usa en los diversos targumim (en cada uno de ellos y en comparación unos de otros). Sobre ello hemos reflexionado abundantemente en *Dios-Palabra* y solamente diremos que tal inconstancia es sólo aparente. En realidad, tanto en Onqelos y en el Targum de los Profetas como en el T. P. existe una constancia admirable [22].

---

20 Anexo I: *Memrá y Pitgam* (p. 461-465).

21 Véase en Excursus IX, los textos de Génesis Rabba sobre la Palabra creadora.

22 Dentro de la tradición palestinense existe una diferencia esencial entre el empleo de Memrá de YY como sujeto en Ngl (al que había que añadir N en Gen 1 y Dt 28ss y en Geniza del Cairo) y en el texto de N. cf. *Dios-Palabra*, p. 66-67. Nuestra opinión actual al respecto es que el texto de N representa la forma de sustitución más primitiva mientras que Ngl y la

5.—LA DATACION DE LA SUSTITUCION "MEMRÁ DE YY" (O SUS DERIVADOS CON PRONOMBRE "MI MEMRÁ, TU MEMRÁ, SU MEMRÁ").

En cuanto sustitución de términos antiantropomórficos, el empleo de Memrá se encuentra ya en el Targum de Job de Qumrân [23].

La principal cuestión a resolver es si el empleo de Onqelos es más primitivo que el del T. P. o viceversa. O también si ambos son independientes.

En *Dios-Palabra* nos inclinamos claramente por la prioridad del empleo de T. P., del que dependería Onqelos por reducción [24].

Al presente nos inclinamos por dos empleos independientes (o cada uno con su propio sistema), pero ambos, el de Onqelos y el de Neofiti, parecen remontarse al siglo primero de la era cristiana [25].

B.—GLORIA DE LA SHEKINA EN LOS TARGUMIM DEL PENTATEUCO [26].

Paralelo y complementario al fenómeno estudiado en el apartado anterior, los targumim del Pentateuco presentan otro término sustitutivo. Es el sintagma "Gloria de la Shekiná de YY" o alguno de sus elementos: "Gloria de YY", o "Shekiná de YY" (o formas pronominales).

1.—PANORÁMICA DEL EMPLEO

a) En el *Targum Neofiti* la expresión *Gloria de la Shekiná de YY* o las formas "Gloria de mi (tu, su) Shekiná" aparecen con una constancia impresionante,

---

Geniza del Cairo representan una forma posterior y más evolucionada. (Asímismo N Gen 1 y Dt 28ss, quizá por haber sido copiados posteriormente a causa de un posible deterioro del códice primitivo). Con ello no disminuye en manera alguna el alcance de la asociación de Memrá en contextos de creación firmemente asegurados en el texto de N fuera de Gen 1. (Véase *Dios-Palabra* p. 30).

23 *Dios-Palabra* p. 576-577. Véase también Sokoloff citado en Excursus I, nota 130.

24 Por ello empleábamos contínuamente la expresión "Onqelos *omite*". Hoy diríamos: "Onqelos *no trae*".

25 En cuanto a la relación con el Logos de Juan, cf. lo que decíamos en el apartado II de esta introducción. Es un eslabón pero no su origen directo.

26 Véase nuestra obra del mismo título citada en nota 1. Se cita con la sigla *Gloria*.

—en los lugares en que el texto hebreo habla de la manifestación o presencia de *la Gloria* de YY [27],

—en los lugares en que el texto hebreo habla de la presencia o manifestación de YY (sin mencionar la Gloria) [28],

—en contextos reverenciales [29].

El empleo de Gloria solamente [30] o de Shekiná solamente [31] no es significativo.

b) *El Targum de Onqelos* no emplea nunca la expresión "Gloria de la Shekiná de Yahweh" sino que emplea [32]:

—*La Gloria* de YY en los contextos de *revelación*, tanto donde el T. H. tiene el mismo término hebreo (*Kābôd*), como en los casos en que el sujeto es simplemente YY [33].

—*Shekiná de YY* en los contextos de *presencia* (morar, estar en medio de, etc.).

---

27 Véase *Gloria* p. 174ss.:

—Como sujeto con los verbos: "*revelarse*" (en hebreo "aparecerse", nifal de *rā'ah*) (7x) (Onqelos en todos "Gloria de YY" como TM); "*pasar*" (2x) (Onqelos en un caso Gloria y en otro Shekiná).

—Como complemento del verbo "ver" (1x) (Onqelos "Gloria" como T. M.). Otros casos con el verbo "ver" pero sin Gloria en T. M. véase infra en nota 28.

—Como genitivo dependiente de "aspecto" (1x).

28 Véase *Gloria*, p. 172ss.

—Como sujeto con los verbos "revelarse" sustituyendo a la vez a "*bajar*" (7x); retirarse (4x), subir (2x); caminar en medio de (4x); caminar delante de (6x); caminar con (1x); llenar (3x); morar (33x): en algunos casos como complemento ("haré habitar...") pero reducible a sujeto ("haré que habite"); estar en medio de (2x); al rededor de (1x).

—Como ampliación de la frase Monte de Dios o Monte Moria (3x).

—Como complemento del verbo "ver" (3x).

—Asociado a nube (5x), a palabra (1x: sustituyendo a TM "espaldas"), rostro (1x).

29 Acciones contra Dios (2x); acciones sagradas (1x).

30 Véase *Gloria* p. 191-193. He aquí el empleo: En el relato de la creación (5x); vestidos de... (1x); trono de (2x); nubes de (2x); fulgor de (1x); resplandeció en (1x); corona de (1x); Santificado en medio de (1x); complemento con el verbo "mostrar" (2x); complemento con el verbo "ver" (1x).

31 Véase *Gloria*, p. 194-195. He aquí el empleo: casa o templo (3x); complemento de "poner" (1x) sujeto de habitar (2x);

32 Véase *Gloria*, p. 199-210.

33 En cambio para la expresión "Bajó YY" (véase supra nota 28), Onqelos prefiere "se reveló YY" (sin mencionar "Gloria"). De todos modos la coincidencia del cambio de "bajar" por "revelarse" y en general el empleo de "revelarse" (como en el caso de la paráfrasis de la expresión "Monte de Dios") indica que entre Onqelos y el TP existe una relación de dependencia de la que nos ocuparemos más adelante.

c) El *Targum del Pseudojonatan* presenta un empleo intermedio entre Neofiti y Onqelos. Utiliza en muchos casos la expresión "Gloria de la Shekiná de YY" y en algunos la sustitución "Shekiná de YY" [34].

2.—¿CUÁL ES EL SIGNIFICADO DE ESTAS SUSTITUCIONES EN PARTICULAR DEL SINTAGMA "GLORIA DE LA SHEKINÁ DE YY"?

Comencemos por el significado de las expresiones simples: Gloria de YY y Shekiná de YY.

a) En cuanto a *Gloria de YY en Onqelos* creemos que su significado no se diferencia de la misma expresión en el texto hebreo, a saber, la forma con que Dios aparece en la tradición sacerdotal (cfr. Excursus I) y con que lo describió Ezequiel. No se excluyen asociaciones posteriores presentes en las visiones apocalípticas pero sustancialmente su significado es el del término bíblico [35].

b) La expresión *"Shekiná de YY"* empleada también por *Onqelos* (y sólo excepcionalmente por Neofiti) parece acuñada para designar el *"hacerse Dios presente en un sitio de una forma especial"*. Así en el tabernáculo, en la tierra, etc. La diferencia con la anterior (Gloria de YY) parece estar en la connotación de *visibilidad* que está presente en Gloria de YY, mientras que en el término Shekiná parece tratarse de una *presencia* (sin la connotación de visibilidad) [36].

c) En cuanto al sintagma *"Gloria de la Shekiná de YY"*, sea primitivo o sea una forma "conflata" a base de las dos anteriores, su significado nos parece ser el de *Gloria de la Presencia de YY* (o respectivamente: "Gloria de mi/tu/su presencia"). Por ello el genitivo (de la Shekiná) parece ser un genitivo de precisación. La gloria de que se habla es la de su presencia. Es difícil determinar si con esta formulación se ha querido *atenuar* el aspecto *visible* de la Gloria de YY, que se hace presente, o si por el contrario, se ha querido *reforzar* el aspecto *glorioso* de su presencia. Pero en cual-

---

34 Véase *Gloria* p. 211-225. Para el empleo en los fragmentos del Cairo y en el Targum Fragmentario ibíd. p. 226-230.

35 Véase *Gloria*, p. 19-28 (La simbólica bíblica de la Gloria).

36 El empleo de Num 14,14b de "Ven la Shekiná de tu Gloria" en O y Jr I (cf. *Gloria*, p. 209) no contradice esta suposición puesto que se trata de un caso único y el verbo "ver" puede referirse al conjunto del sintagma (en que aparece "Gloria"). En los midrašim aparece la expresión "ver la Shekiná" pero ya con un empleo absoluto y en función claramente distinta a la targúmica.

quier caso nos parece que la fórmula, primitiva o conflata, entraña un intento de precisación [37].

3.—¿POR QUÉ HAN EMPLEADO ESTAS SUSTITUCIONES LOS TARGUMISTAS?

a) En cuanto al empleo de la sustitución *Gloria en* Onqelos nos parece que se trata simplemente de la aplicación de la fórmula bíblica a lugares semejantes por deseo de uniformidad y a base del sistema de lugares paralelos (Regla 6.ª de Hillel). No obstante, ante la constatación de que los lugares sustituidos podían dar a entender en el T. H. que Dios aparecía en forma corporal y visible y, de otra parte, la transformación de los verbos "aparecerse", "bajar", etc., en "revelarse", nos parece que la intención *antiantropomórfica* ha influido (como en el caso de Memrá).

b) Por lo que se refiere a *Shekiná*, en la base de la acuñación y empleo de la sustitución nos parece que hay también un motivo aclarativo-atenuativo, v. gr. en la expresión "yo moro en medio de ti" = "yo hago habitar mi Shekiná en medio de ti" (probablemente equivalente a "yo hago habitar mi Gloria en medio de ti") [38]. Este empleo targúmico es sin duda anterior al empleo absoluto que encontramos en el Midráš y en el Talmud. El sentido aclarativo-atenuativo sería más evidente si su origen estuviera en un desdoblamiento de "Gloria de la Shekiná" (en Gloria y Shekiná).

c) Más difícil es determinar la razón que tuvieron los targumistas palestinenses para plasmar y usar el sintagma *"Gloria de la Shekiná de YY"*. Ciertamente también este empleo es anterior al de Shekiná en absoluto como sustitutivo del Dios presente. Puesto que, si fuera posterior, la formulación empleada hubiera sido "Gloria de la Shekiná". Imaginemos la doble posibilidad. En primer lugar, la de un empleo primitivo (anterior o independiente del de Onqelos). En este caso la razón del empleo es la misma que hemos señalado anteriormente: la *uniformidad*, conservando el término (Gloria) para apariciones y presencia, y la *precisación* de que la Gloria que aparece es la de su presencia (¿en el templo?), no la del cielo. Esta fórmula habría sido abandonada en Onqelos por la preocupación de no multiplicar sustitutivos [39].

En la segunda posibilidad, la de una lección conflata, la razón de su

---

37 Véase *Gloria*, p. 401ss.

38 Véase *Gloria* p. 295ss. (Capítulo octavo: Textos de la literatura rabínica en que Shekiná parece ser una sustitución relacionada con Gloria).

39 Véase en *Dios-Palabra*, p. 129, nota 71 la motivación de la censura de la traducción de Ex 24,10-11 (precisamente con el término Iqar de la Shekiná).

acuñación y empleo ha podido ser la simplificación al no captar suficientemente el supuesto glosador el sistema de Onqelos.

4.—PISTAS PARA LA DATACIÓN

a) La sustitución *"Gloria de YY"* nos parece antiquísima, puesto que un reflejo de su empleo aparece en numerosos pasajes de la Biblia y de la literatura intertestamentaria como veremos en los Excursus correspondientes.

b) La sustitución *"Shekiná de YY"*, por la forma en genitivo, nos parece anterior al empleo sustitutivo absoluto, que debió comenzar a emplearse al final del siglo II o comienzos del III, d. C., algo después de la redacción de la Mishná [40].

c) La datación de la sustitución *"Gloria de la Shekiná de YY"* está sujeta a la variante de si es una expresión primitiva o conflata. En todo caso nos parece que el empleo no absoluto de Shekiná indica que estamos ante una fecha anterior al comienzo del empleo absoluto, es decir anterior a los midrašim tannaíticos.

II.—EL VERBO Y LA GLORIA EN SAN JUAN

En el proyecto original del autor y por consiguiente en el conjunto de la búsqueda sobre precedentes y paralelos de Memrá y Gloria de la Shekiná estaba simultáneamente englobado el propósito de investigar el origen del empleo de *Logos* y de Gloria (*dóxa*) en S. Juan. Se trataba de ponderar cual de los dos campos, de lo que entonces se pensaba era una verdadera alternativa, targum o gnosis, estaba en el origen de estos términos joánicos. El resultado de la búsqueda ha ido madurando mientras los Excursus iban creciendo, especialmente el Excursus XI. Este estudio sobre el Verbo y la Gloria en S. Juan, terminado ya en sus líneas fundamentales y sólo a falta de los últimos retoques para la imprenta, llega a las siguientes conclusiones:

---

[40] En los midrašim tannaíticos Shekiná se emplea ya en absoluto. Aunque existen muchos testimonios de rabinos de los siglos I y II en cuyos labios se pone el empleo de Shekiná en absoluto, hemos intentado probar en *Gloria*, p. 291ss. que se trata de actualización de vocabulario.

1) EN EL PRÓLOGO

A.—*El Logos*

El empleo *absoluto* de Logos en el prólogo del cuarto Evangelio y su dimensión hipostática intradivina (El Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios), no es explicable por el empleo veterotestamentario de *Debar Yahweh* [41] ni por el empleo targúmico del *Memrá de Yahweh* [42] ni por el empleo neotestamentario de *Logos thoû Theoû* [43] para designar la predicación sobre Jesús y sobre el Reino.

El empleo *absoluto* de Logos en el prólogo del cuarto Evangelio y su dimensión hipostática intradivina, a nuestro parecer, se explica solamente a partir de la afirmación cristiana de la divinidad (filiación divina) de Jesús que ha echado mano de categorías mentales, ideológicas y literarias provenientes de las especulaciones pregnósticas (reflejadas ya en Filón y en los Sapienciales) [44] y que tendrán su eclosión plena en el Logos del gnosticismo [45].

Estas categorías (en concreto el empleo *absoluto* de Logos) al integrarse en un conjunto nuclear cristiano pierden sus posibles connotaciones mítico-politeístas y se convierten únicamente en términos cuya significación y alcance se delimita dentro del nuevo conjunto. Así el Logos en el Prólogo pasa a significar el elemento divino y preexistente (persona divina en la explicitación trinitaria) que la fe confiesa en Jesús. La humanidad de Jesús se expresa con la formulación "El Logos se encarnó".

De ahí que el contenido del Logos del Prólogo del cuarto Evangelio es plenamente bíblico-targúmico-cristiano en los siguientes puntos:

—La fuerza creadora de la Palabra. No se trata de emanación sino de creación del mundo por la Palabra Divina [46].

---

41 Convenimos con R. Kittel, *Logos* TWNT 4,135 en que, aunque es imposible negar la conexión literaria del Prólogo con Gn 1,1 (*en arkhe*), la presentación de Logos como personificado no depende exclusivamente del A. T.

42 El Memrá targúmico cf. *Dios-Palabra* p. 639 es ciertamente un eslabón en la cadena de tradición sobre la Palabra y un eslabón que enriquece la presentación bíblica, pero no explica tampoco el empleo absoluto.

43 El recurso de R. Kittel (o. c. nota 41), p. 132 al empleo de *Lógos* para designar a Jesús y a la predicación apostólica se encuentra siempre con la dificultad del empleo *absoluto* en el Prólogo.

44 El mismo sello de pregnosticismo se puede detectar dentro del Prólogo en la contraposición luz-tinieblas y en otros detalles (v. gr. la insistencia en luz *verdadera*) etc.

45 En este punto convenimos sólo aparentemente (pues nuestra perspectiva es sustancialmente distinta), con R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Meyer's Komentar zum N. T.) Göttingen [5]1957, p. 9-15.

46 Ver el Excursus XII sobre mandeísmo.

—La dimensión universal de la función iluminadora del Logos (luz de los hombres 1,4; ilumina a todo hombre que viene a este mundo 1,9). No se trata de algunos predestinados o sólo de un grupo de hombres (gnósticos) de distinta naturaleza que los demás.

—La venida al mundo y a los suyos puede entenderse plenamente en el sentido veterotestamentario-targúmico de la venida de la Palabra en las Teofanías y en la comunicación profética [47].

—La Encarnación del Logos está expresada con el recurso a la concepción bíblico-targúmica de la morada de la Gloria de Yahweh (Gloria de la Shekiná de Yahweh) en el Tabernáculo [48].

—La concepción bíblico-targúmica de la Palabra pasa a integrarse en la confesión cristiana del Unigénito del Padre. Jesucristo es el Verbo encarnado.

B.—*La Gloria*

La expresión "hemos visto su Gloria" (1,14) es la explosión hímnica que describe la constatación gozosa y admirativa de la Comunidad ante el hecho de la Encarnación expresada en la frase precedente "El Verbo se hizo carne".

El sujeto de la Gloria es el Verbo encarnado, o, como se dice enseguida, el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.

La expresión "hemos visto su gloria" tiene, a nuestro parecer, su matriz generadora en la referencia a la concepción bíblico-targúmica de la Gloria de YY. que llena el tabernáculo (o el templo). Su estrecha conexión con la frase precedente "Y habitó (*eskenōsen*) entre nosotros" es un argumento totalmente convincente.

Asimismo la referencia a la "plenitud de gracia y de verdad" refuerza la alusión a la teofanía del Exodo. Se trata pues del procedimiento corriente en el N. T. de aplicar a Jesús y su persona, atributos y representaciones que el A. T. aplica a Yahweh, para indicar así su naturaleza divina o, como en el caso presente, expresar la Encarnación de Jesús (del Logos) como la suprema y definitiva teofanía.

No puede hablarse de una perspectiva doceta o gnostizante [49] puesto que la expresión "hemos visto su gloria" está unida literaria e ideológicamente a la expresión precedente "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", que contienen una rotunda afirmación antidoceta y antignóstica.

Es cierto que en su conjunto Jn 1,14 pone de relieve que el Encarnado es

---

47 *Dios-Palabra*, p. 611-612 y *Gloria* p. 489-491.

48 BOISMARD, M.-E., *Lé Prologue de S. Jean*, (passim).

49 KAESEMANN, E., *Jesu Letzter Wille nach Johannes* 17, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971.

una persona divina (al atribuirle las características de la representación divina en el Exodo) pero la admiración surge precisamente de que esa persona divina se *ha encarnado*. Lo extraordinario de esta paradoja indica que su origen no debe buscarse en la aplicación a Jesús del mito gnóstico sino en la realidad misma de la persona de Jesús y en la experiencia y comprensión cristiana de esa realidad. La tentativa joánica para expresar esa realidad ha echado mano tanto de las concepciones bíblico-targúmicas (en este caso del descenso de la Gloria al tabernáculo) como de las categorías del pregnosticismo (empleo *absoluto* del Logos).

2) EN EL RESTO DEL EVANGELIO

A.—*El término Logos*

En el resto del Evangelio no vuelve a aparecer Logos en empleo absoluto. No obstante aparece la concepción de la venida del Hijo como el descenso del Revelador. Las fórmulas de autopresentación sapiencial invitatoria (6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1) han sido interpretadas por algunos (v. gr. Käsemann) como testimonios de una perspectiva doceta (de tipo gnostizante) en el Cuarto Evangelio. Para dicho autor [50] una expresión como "Yo soy la Resurrección y la Vida" es incompatible con una verdadera pasión y muerte en Cruz. Nosotros admitimos la coloración pregnóstica de las expresiones debido a los contactos de vocabulario y entonación por ósmosis y por lenguaje de robo; pero, también aquí como en el Prólogo, el contenido de las formulaciones es netamente cristiano y de ascendencia bíblico-targúmica. Así

—La concepción del descenso del Revelador se expresa con relación (de superación, pero por ello de referencia) a Moisés (el pan de vida) y a los profetas (Jn 10) [51].

—Las fórmulas de autopresentación sapiencial invitatoria, aunque tengan paralelos en escritos del gnosticismo y hayan sido formuladas a veces en estilo de sabor gnostizante [52], en el texto de Juan están más bien en acuñación de tipo *pesharim* [53].

Su tono solemne, y su contenido aparentemente incompatible con la humanidad de Jesús, especialmente con su Pasión, se explican perfectamente

---

[50] o. c. (nota anterior) p. 37ss.

[51] Sobre diferencia del Revelador en el mandeísmo y en el Prólogo de Juan, cf. Excursus XII.

[52] Sobre posible prehistoria de las fórmulas rítmicas y antitéticas remitimos a la Sección dedicada a ello en el vol. en preparación *El Verbo y la Gloria en S. Juan.*

[53] BOISMARD, M.-E. LAMOUILLE, A., *L'Evangile de Jean. Synopse des quatre évangiles.* T. III, París, Les éditions du Cerf, 1977, p. 197.

no porque el Evangelista (o su fuente) tenga presente un Cristo doceta sino porque son frases *homilético-litúrgicas* que tienen presente la actuación de Jesús después de Pascua, su cualidad de Señor Resucitado y fuente de vida. Es cierto que al ponerlas en labios del Jesús histórico pueden dar la impresión de no poder ser compaginadas con una humanidad sufriente y muriente, pero al hacerlo así, el evangelista no pretende negar la humanidad de Jesús sino poner de relieve su *ser divino*, ser que no comienza en Pascua, sino que pertenece a Jesús desde la Encarnación. La creencia en el ser divino de Jesús no es gnosticismo, sino fe cristiana, aunque el *subrayado* del Evangelista pueda haberse producido por la influencia de las corrientes pregnósticas (por ósmosis o por lenguaje de robo) [54].

B.—*La Gloria*

En cuanto a *la concepción joánica sobre la Gloria* se pueden distinguir dos aspectos:

a) En primer lugar *la Gloria a través de los signos* (2,11). También esta perspectiva es considerada por algunos [55] como indicio de una primera capa (estrato) de tipo gnóstico. Para nosotros es altamente dudoso que la expresión de 2,11 "manifestó su gloria" apunte hacia una primera capa de pensamiento gnóstico del Libro de los signos. Es interesante notar que muchos de los autores que admiten las fuentes narrativas (*Semeiaquelle* de Bultmann o *Documento C* de Boismard) se inclinan por atribuir esta frase al mismo evangelista. Y es que efectivamente esta frase parece un eco de 1,14 "hemos visto su gloria" que no puede ser atribuida a la supuesta fuente narrativa.

Es también cierto que puede parecer a primera vista que *la manifestación de la Gloria* en el ministerio terrestre es difícil de compaginar con una idea de humanidad y con la muerte en cruz, pero Jesús no es sólo hombre, es el Mesías Hijo de Dios, y si ya Moisés estaba aureolado con la gloria de los milagros y de la comunicación divina ¡cuanto más Jesús! Por lo demás la manifestación de la gloria en los signos es también, con otros términos, patrimonio de los sinópticos. Así la *exousia* en Marcos, las *dynameis* de

---

54 Cf. mi artículo *El principio trinitario y la interpretación del Nuevo Testamento*, (a aparecer en "Estudios Bíblicos" 1982).

55 Cf. BONNARD, P. *Le Première Epître de Jean est-elle Johannique?*, en "Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament", Genève-Lausanne-Neuchâtel. Revue de Théologie et de Philosophie, 1980, p. 195-200. (Aparecido anteriormente en *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, theologie* (obra en colaboración). Louvain 1977. Bonnard remite a LANGBRANDTNER, W. *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (BET 6) Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977.

Lucas y la observación de Mateo "Nunca ha sucedido nada igual en Israel" (9,33).

Es oportuno indicar también que la Primera Carta de Juan, estrechamente emparentada al Evangelio no emplea el término *doxa* ni para referirse al Jesús terrestre ni al celeste (en cambio sí emplea el término Logos: 1,1-2). De aquí podemos deducir igualmente que ni los herejes a quienes tiene presente esta carta ni el autor de la misma poseen una teología propia sobre la "Gloria" de Jesús.

El hecho de que Jn 17,1.4.5.10.22.24 emplee "gloria" o "glorificar" en contextos peculiares (gloria del Hijo preexistente y gloria en la consumación) indica que esta oración tiene una teología especial sobre la Gloria en la misma línea del Prólogo.

El empleo de Pablo (2 Cor 3,18) se refiere sin duda a Cristo resucitado pero el autor de Hebreos habla de la Gloria de Cristo en un contexto en que ha de entenderse de la Gloria en el ministerio terrestre (3,3-6).

b) **En segundo lugar está la concepción joánica acerca de la *glorificación del Hijo del Hombre*. Tal concepción es interpretada a veces como la parte de ascenso del mito gnóstico del Revelador a una gloria que le pertenecía en su preexistencia. La asociación a la Cruz sería secundaria. También** aquí se trata solamente de la asunción del esquema pregnóstico del descenso-ascenso y que al ser utilizado para la formulación de la fe cristiana se integra en un conjunto esencialmente distinto, según hemos indicado más arriba al tratar de la preexistencia del Logos como forma divina de existir personalmente distinta del Padre. Pero además conviene advertir que el punto fundamental de la concepción joánica sobre la ***glorificación del Hijo del hombre*** es la cruz. **La conexión entre glorificación y exaltación** [56] **es** una prueba **decisiva. De ahí que la asociación a la Cruz sea incompativle** con cualquier docetismo. En cuanto a la expresión "Hijo del Hombre", tras **la tesis de Moloney** [57] **creemos que puede afirmarse que su empleo en esta asociación y en la presente redacción del conjunto del Evangelio** [58] **se debe**

---

56 Véase THÜSING, W., *Die Erhöhnung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen. XXI Band. 1/2 heft), Münster, 31979.

57 Véase MOLONEY, F. J., *The Johannine Son of Man.* (Biblioteca di Scienze Religiose, 14). Roma, Librería Ateneo Salesiano, 21978.

58 Sea cual sea la prehistoria del Cuarto Evangelio, este es profundamente antignóstico. Según RICHTER, G., *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh* 6, 31-58, ZNW 60 (1969) 21-55 y *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium,* "Novum Testamentum" 13 (1971) 81-126; 14 (1972) 257-276, el cuarto Evangelio habría recibido una última redacción (o retoque editorial) profundamente antidoceta. No entramos en la discusión del conjunto de la hipótesis de Richter, pero creemos que la afirmación fundamental (la dimensión antidoceta del cuarto Evangelio actual) no puede negarse.

al deseo del Evangelista de destacar que Jesús, *en su humanidad*, es el lugar de la presencia y revelación divina (idea pues que sería profundamente antidoceta y antignóstica). Precisamente por ello nosotros creemos que el empleo del vocabulario de "glorificación" para referirse a la revelación definitiva de Jesús —su crucifixión y muerte en Cruz— aparte de la alusión a la profecía del Is 53 (el siervo será glorificado cf. LXX) puede recibir una profunda explicación por las siguientes concepciones:

—el targum Ngl a Dt 21,23 que habla de glorificación

—la concepción de los vestidos de gloria a la muerte de Aharón (y de Jesús sumo sacerdote), cf. N a Num 21,1.

—la concepción del N. T. sobre exaltación (v. gr. Lucas) anticipada por Juan en la Cruz

—la concepción del "Ser levantado" en el doble sentido de Cruz y de Trono.

CONCLUSION

Las concepciones joánicas sobre el Verbo y la Gloria y las asociaciones consiguientes del envío (descenso) del Hijo y el ascenso (levantamiento) del Hijo del hombre, son el producto inseparable de tres factores

a) la fe cristiana en la divinidad y humanidad de Jesús

b) la gran tradición literaria e ideológica bíblico-targúmica sobre la Palabra creadora, reveladora y salvadora y sobre la comunicación divina en el tabernáculo mediante la presencia de su Gloria

c) las corrientes del pregnosticismo con las tendencias a la acentuación de los contrarios luz-tinieblas, muerte-vida, verdad-mentira, con la insistencia en la salvación por la iluminación y con el recurso a mediaciones como la del Logos. La influencia del pregnosticismo en Juan se ha producido por ósmosis y por lenguaje de réplica y robo (sin infravalorar la intencionalidad misionera) y su aportación está integrada y subordinada a los dos factores anteriores: el sustrato bíblico-targúmico y la fe cristiana.

EXCURSUS I

LA TRADICION BIBLICA SOBRE LA PALABRA [1] Y LA GLORIA [2]

En el presente Excursus nuestro propósito es esbozar la trayectoria que han seguido los conceptos bíblicos de Palabra y Gloria y concepciones afines y paralelas en las sucesivas etapas de su formulación.

No es nuestra intención repetir cuanto han dicho los diccionarios sobre el empleo de *dābār-lógos*, o *kābôd-dóxa*, ni tampoco pretendemos elaborar una teología bíblica sobre su contenido. Nuestro propósito es más sencillo. Se trata simplemente de ver las distintas y sucesivas maneras con que el texto bíblico habla de la comunicación de Dios con el hombre. Para ello tienen tanta importancia como el término *dābār-lógos*, los lugares en que se habla de la voz de Dios o la boca de Dios o que presentan a Dios hablando o llamando al hombre (apariciones con locución divina). De la misma manera no nos atendremos exclusivamente a la mención de *kābôd-dóxa* sino que intentaremos ver la forma de presentar a Dios cuando se manifiesta al hombre: figura antropomórfica, presencia en la nube, menciones del Angel de Yahweh, expresiones acerca de la morada del Nombre, etc.

---

1 Para un estudio más amplio remitimos a las siguientes obras:

Para la Palabra en el antiguo Próximo Oriente, L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient*, Leipzig 1938. Según Dürr, la Palabra divina es concebida como una fuerza concreta y cósmica a la que se atribuye la creación de los seres y su mantenimiento en la existencia. P. HEINISCH, *Das Wort im A. T. und im Alten Orient*, Münster 1922 y H. RINGGREN, *Word and Wisdom in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, London 1947.

Para el término *Lógos* los artículos siguientes: A. DEBRUNNER, H. KLEINKNECHT, O. PROSCKSCH, G. KITTEL, G. QUELL, G. SCHRENK, en TWNT 4 (1942) 69-179.

R. TOURNAY, A. BARUCQ, A. ROBERT, J. STARCKY, C. MONDÉSERT, *Logos*; en DBS, XXV, cols. 425-497.

A. FEUILLET, *Palabra de Dios*, Enciclopedia de la Biblia, Ed. Garriga, Barcelona 1969, T. V. cols. 777-789.

Nuestra presentación quiere ser genética, es decir, siguiendo el proceso de formación, evolución, relectura y a veces regresión de los términos y concepciones en los distintos libros y tradiciones. De esta manera con el presente Excursus y los siguientes, intentaríamos dar una visión de conjunto de la gran tradición bíblica judeocristiana sobre la Palabra y la Gloria. Así creemos que aparecerá la concepción targúmica como un eslabón más, mejor, como una síntesis, de todo el proceso bíblico.

El presente trabajo es más esquema y proyecto que desarrollo. Así lo exige su función de Excursus y no de tratado. Un desarrollo mayor no es necesario para un lector especializado y en cambio, el lector con interés de ampliar encontrará fácilmente material en las obras a que remitimos.

H. SCHLIER, *Palabra*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología*, Madrid 1966, III, 295-321.

G. GERLEMAN, *Dabar*, en E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario Manual teológico del A. T.* Madrid 1978, p. 614-637.

H. HAAG, en *Mysterium Salutis II*, cap. VII, p. 97-98 (Dios crea por su Palabra).

L. ALONSO SCHOEKEL, *La palabra inspirada*, Barcelona 1966 y "El Antiguo Testamento como palabra del hombre y palabra de Dios" en J. SCHREINER, (ed.) *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, p. 11-24.

Por lo demás todas *las teologías del A. T.* (E. Jacob, van Imschoot, Von Rad, Eichrodt, Cordero, etc.) dedican alguna sección a la Palabra.

P. GRELOT, *Sentido cristiano del A. T.*, Bilbao 1967, dedica un amplio espacio al tema de la Palabra.

Para el tema de la Palabra en los Sapienciales es de gran utilidad la tesis de S. PIÉ y NINOT, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales*, Barcelona 1972.

Para una Bibliografía más completa, D. MUÑOZ, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974, p. 739-743.

2 Remitimos a las siguientes obras: A. F. von GALL, *Die Herrlichkeit Gottes*, Gleassen 1900.

J. SCHNEIDER, *Doxa. Eine bedeutungs-geschichtliche Studie*, Gütersloh 1932.

B. STEIN, *Der Begriff kebod Yahweh u. seine Bedeuntung f. d. alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten 1939.

H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, Giesen 1934.

K. NEUHAUS, *Der kebod Jahwe als Offenbarung*, Erlangen 1936.

I. ABRAHAMS, *The Glory of God*, Cambridge 1925.

W. KASPARI, *Die Bedeutung der Wortsippe kbd im Hebräischen*, Leipzig 1908.

Entre los artículos de Diccionarios merece especial atención el de G. KITTEL y G. VON RAD, *Doxa*, TWNT, 2 (1935) 240-245; 245-256.

Para una Bibliografía más completa véase: D. MUÑOZ, *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977, p. 497-498.

1.—EL PENTATEUCO. LA TRADICION YAHVISTA [3]

La característica fundamental de la comunicación de Dios con el hombre en la tradición yahvista es la que podemos llamar presentación antropomórfica. No que el yahvista reduzca a Dios a una figura humana, sino que lo siente tan viviente, tan real, tan rico en sus reacciones e intervenciones que habla de él con el realismo del lenguaje humano. Ciertamente Dios es el Creador, Dios es el soberano que pide cuentas, Dios es el Juez de toda la tierra, Dios es el que hace ver al ciego y oír al mudo, Dios es el que concede la fecundidad (abre y cierra la matriz), etc., pero a la vez es el Dios que pregunta, dialoga, pasea, riñe, etc.

Veamos el desarrollo de esta concepción en las partes que se nos han conservado de este primer teólogo escritor del A. T. [4].

a) LA HISTORIA DE LOS ORÍGENES

Dios es presentado al comienzo (Gn 2-3) como alfarero, jardinero y cirujano. Habla al hombre y mujer recién formados en el paraíso. La palabra se hace "voz" concreta en expresión antropomórfica. Primero como encargo, mandato, aviso, después como diálogo (paseando por el jardín) y en

3 *En el origen de las tradiciones* están los acontecimientos de Egipto y del Sinaí. La tradición del éxodo y la tradición del desierto coinciden en la concepción de un encuentro de Dios con su pueblo con la mediación de Moisés. Revelación de Dios que salva y que manifiesta al pueblo su persona, su voluntad, su presencia y su cercanía. En las distintas tradiciones veremos este elemento como nuclear. Tanto histórica, como genéticamente, la Alianza suele considerarse como el punto de partida de la experiencia de la Palabra en Israel. (cf. artículo de Alonso Schökel citado en nota 1). Nos parece que incluso en la tendencia que pone muy posterior la idea de la Alianza, debe mantenerse el pensamiento fundamental de que la primera vivencia del pueblo ha sido con respecto a los *Debarîm*. En efecto, el primero y principal de los *Debarîm* es la autopresentación de Yahweh como el Dios Salvador de su Pueblo. Ahora bien, esta palabra es sin duda el comienzo. La historia de Abraham es, en este sentido, solamente una retroproyección, sin infravalorar por ello el hecho de su experiencia religiosa. En la actual estructuración del Pentateuco, sin duda, la revelación de Dios en los mandamientos (Ex 20,1ss; 34,14 ss; Dt 5,5 ss.) ocupa un punto nuclear en todas las tradiciones. El pueblo vive bajo la convicción de que está ligado a Dios en virtud de un hecho: Dios le ha hablado. Esa palabra —Decálogo— es a la vez autopresentación, mandato, promesa, cláusula de alianza-ley.

4 Cf. L. RUPPERT, *El Yahvista, pregonero de la historia de la Salvación*, en *Palabra y Mensaje del A. T.* p. 142 ss.

seguida como sentencia: juicio, castigo, promesa (protoevangelio), expulsión del paraíso y prohibición del acceso a él.

El diálogo de Dios con Caín (Gn 4) y la imposición de la señal nos lo revelan a la vez como juez y como respetuoso del culpable.

En el relato del diluvio el yahvista presenta a Dios dialogando consigo mismo, arrepentido y dolido en su corazón de haber creado al hombre. La secuencia: juicio, castigo y salvación de un resto, pone de relieve una constante divina (Gn 6-8, partes yahvistas): Dios mismo cierra la puerta del arca, aspira el suave olor del sacrificio en una tierra purificada de la maldad y formula el propósito de no obrar con tanto rigor.

La misma forma de presencia con diálogo interno y decisión de bajar a informarse antes de intervenir, aparece en el relato de la Torre de Babel (Gn 11). La rotunda afirmación "bajó pues Yahweh" (Gn 11,5) y el mismo plural de su deliberación (Gn 11,7) contienen rasgos muy primitivos de la concepción de la divinidad [5].

b) LA ETAPA PATRIARCAL

El "dijo Dios a Abraham" (Gn 12,1) presenta la *Palabra* de Dios como una llamada creadora de la Historia de la Salvación. Es una invitación-mandato en forma de profecía y promesa que constituye el centro de la teología del yahvista. La promesa de bendición pasará a sus descendientes (hasta David).

Diálogo con un amigo, visita y conversación, forcejeo entre misericordia y justicia, todo ello está admirablemente expresado en la aparición en Mambré y el paseo hacia Sodoma y Gomorra (Gn 18-19). Con desenvoltura el yahvista presenta "tres hombres" al comienzo de la sección, posteriormente identifica dos como ángeles y el tercero pasea con Abraham.

Al final (al retirarse) se dice "se retiró Yahweh de hablar con Abraham" (Gn 18,33).

Otro tanto digamos de las apariciones a Agar y el nombre del Pozo de Lahaí Roí, denominación divina que comporta una percepción corporal. Al tratar de la tradición Elohista veremos la sustitución de Yahweh por el Angel de Yahweh que indica ya un primer paso hacia la trascendencia.

No tenemos seguridad a la hora de identificar la concepción del yahvista sobre el sacrificio de Isaac (Gn 22), pero sí podemos deducir algo tanto del realismo de la prueba como de la promesa subsiguiente.

La teofanía de Betel es también objeto de discusión entre los técnicos;

---

[5] Sobre la teología de la fuente L. cf. O. EISSFELD, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 4, 1976, § 28, p. 258-264.

pero ciertamente el texto que habla de que "Yahweh se colocó junto a él" (Gn 28,13) es atribuido al yahvista.

La lucha de Dios con Jacob a su vuelta de Padán-Aram (Gn 32) es otra prueba más del realismo del yahvista.

La promesa de acompañar a Jacob a su bajada a Egipto y en su subida de allí (Gn 46,4) manifiesta una entrañable idea de la Providencia.

En el antiquísimo texto de las bendiciones de Jacob, actualmente en Gn 49 (aunque no sea propiamente obra del yahvista) encontramos apelativos divinos interesantísimos que serán también objeto de atención cuidadosa por parte de los targumistas. Así "por las manos del Fuerte de Jacob, por el Nombre del Pastor, la Piedra de Israel, por el Dios de tu Padre, pues él te ayudará, el Dios Šadday, pues él te bendecirá" (Gn 49, 24-25).

c) ETAPA DEL EXODO Y DEL DESIERTO

La teofanía de Moisés y el oráculo de salvación y envío de Moisés (partes yahvistas de Ex 3) describen a Dios oyendo el clamor y bajando a librar. El mensaje al Faraón (así dice Yahweh) con la requisitoria y el anuncio del castigo, ponen de manifiesto, a la vez que su dominio universal, su designio salvador. La dificultad para hablar que tiene Moisés se resolverá por el que da la vista al ciego y hace hablar al mudo (Ex 4).

Las plagas de la tradición yahvista ante el endurecimiento del corazón del Faraón habrán de llevar al conocimiento de quien es Yahweh (Ex 7,17).

La tradición yahvista contempla el acontecimiento de la Pascua y la última plaga (Ex 11-12 partes yahvistas) como un "paso" exterminador para los Egipcios y salvador para los israelitas. Ese paso será objeto de atención también por los targumistas por la concepción antropomórfica que encierra.

La intervención divina culminará en la mirada fulgurante de Yahweh (Ex 14,24) que trastorna al ejército egipcio desde la columna de nube y fuego. Los ojos de Dios que parecen dibujarse tras el velo de la nube en la concepción del yahvista, serán sustituidos por los targumistas por la fuerza de su Palabra.

El caminar de Dios al frente de ellos con la columna de nube en el día y la columna de fuego en la noche (Ex 14, 21-22) indica una presencia continua. La tradición sacerdotal hablará de la Gloria de Yahweh.

El cántico de Ex 15 (aunque en su estado actual no atribuible al yahvista) canta con tono épico la fortaleza de Yahweh con la atrevida metáfora del guerrero (15,2) la exaltación de su diestra (15,6-12) y el soplo de su ira (15,8). La majestad de su gloria (cf 15,7-11) se proclama en fórmulas poético-exaltadoras. El monte Sión aparece como "tu santa morada" (15,13) y como "el monte de tu herencia, el lugar que tú has preparado para tu sede, oh Yahweh; el santuario, Adonay, que tus manos prepararon" (15,17).

Dios estará con Moisés en la Piedra de Horeb (Ex 17,6).

Las pequeñas reliquias de la tradición yahvista en el acontecimiento del Sinaí parecen indicar que Yahweh había bajado a la montaña (Ex 19,18) y que Moisés, Nadad y Abilú vieron al Dios de Israel y comieron y bebieron (Ex 24,10).

En la narración del becerro de oro se describe la reacción de la ira divina y el diálogo con Moisés, con la petición "permíteme que desfogue mi ira" y el consiguiente "se arrepintió Yahweh" (Ex 32).

Dios se muestra a Moisés cara a cara como un amigo (Ex 33,11). Como veremos al exponer la tradición Elohista, esta tradición no comparte esta idea.

La secuencia de Nm 11-21, con los episodios del caminar por el desierto, especialmente la rebelión en Qadés (Nm 14) presentan asimismo con una constante impresionante la idea del Dios vivo, herido por el pecado, reaccionando con la amenaza del castigo, finalmente vencido por el perdón y la misericordia.

Dios se aparece en forma de nube en la tienda de la reunión (Nm 12,5).

El Dios del yahvista, como El mismo se autodefinirá, es el Dios celoso, clemente y misericordioso, y juez (Ex 34,6). Su autopresentación en el Decálogo yahvista es la de un Dios salvador con una exigencia de reconocimiento cultual.

En los Oráculos de Balaam Yahweh sale a su encuentro (Nm 23,4.16) [6].

El desarrollo que acabamos de hacer de la tradición yahvista tiene para nuestro propósito un interés fundamental porque son precisamente los lugares atribuidos a esta fuente los que han presentado una especial dificultad para los targumistas y en los que más a fondo se han empleado. Ellos nos ofrecen también algunos elementos que sufrirán una transformación en la concepción targúmica: la nube, el rostro, los movimientos corporales, las expresiones *antropomórficas* y *antropopáticas*, las expresiones "cara a cara", etc. El Dios de la tradición yahvista es, pues, un Dios que se aparece y que habla, dialoga con el hombre. Las teofanías son o antropomórficas o con la forma de nube [7]. Yahweh (o Yahweh Dios) es el nombre del Dios de esta tradición. Pero a veces se le atribuyen también lugares en que se habla de Dios o Dios de Israel (Ex 24,10-11).

---

6 Las partes que los exegetas atribuyen a la tradición yahvista en el libro de Josué presentan las mismas características. Así v. gr. La aparición del enviado celeste como soldado, capitán general (Jos 5,13 y nota de BdJ).

7 Los targumistas transformarán profundamente todo cuanto en la presentación antropomórfica consideren menos conforme a la idea más espiritual de Dios que tienen posteriores textos bíblicos. Una presentación tan sublime por espontánea y tierna, como la que encierran los antropomorfis-

2.—EL PENTATEUCO. LA TRADICION ELOHISTA [8]

Estando la tradición elohista tan ligada al profetismo, en ella encontramos ya presagiadas, resumidas y subrayadas muchas de las características proféticas de la concepción de Dios, de su palabra y de su modo de comunicarse con los hombres. Es un primer paso hacia adelante destacándose de la tradición yahvista [9].

La palabra de Dios se dirige a Abraham en visión (Gn 15,1). Es un oráculo de salvación en forma de palabra-promesa. En la alianza Dios se hace presente en forma de fuego.

El duplicado Elohista de la huida de Agar presenta al Angel de Dios llamando desde lo alto de los cielos (Gn 21,17). Esta concepción será recogida por los midrasistas que tratarán de concordarla con los lugares en que se dice que Dios habla en un determinado lugar.

Dios se presenta a Abimélek de noche en visión (Gn 20,3).

También en la narración del Sacrificio de Isaac (el ángel de) Dios llama a Abraham desde los cielos (Gn 22,11.15). Toda esta narración presenta la relación de Dios con Abraham (su palabra) como prueba, exigencia, manda-

---

mos v. gr. de Dios plantando el jardín (Gn 2,8) o paseando en el paraíso (Gn 3,8) o bajando a ver la torre de Babel (Gn 11,5) o cerrando la puerta del Arca (Gn 7,16b), no dejaría de plantear a los targumistas el espinoso problema de trasvasarla a su auditorio. Igualmente las expresiones en plural v. gr. Gn 1,26 "Hagamos al hombre"; Gn 11,7 "Bajemos y confundamos su lenguaje" serán atentamente tratadas por los targumistas. Asimismo la presentación de los tres ángeles en la teofanía de Mambré (Gn 18,1 ss.) es lo suficientemente complicada para que los targumistas resolvieran el conjunto con la identificación inicial de los hombres con tres ángeles con distintos cometidos y la aplicación oportuna de los targumismos "Verbo" y "Gloria". Otro tanto cabe decir de la teofanía de Betel y de la expresión "Yahweh se colocó junto a él" (Gn 28,13). El recurso a la Gloria resolverá el antropomorfismo. De la misma manera la promesa de la compañía de Dios a Jacob en su bajada a Egipto y su subida de allí (Gn 46,4) será interpretada por los targumistas como presencia y asistencia en su Palabra (Memrá). La exégesis judía verá la Shekiná que acompaña a Jacob.

[8] Sobre la tradición elohista puede verse recientemente el estudio de K. JAROS, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Göttingen 1974; también L. RUPPERT, *El Elohista, portavoz del pueblo de Dios* en *Palabra y Mensaje del A. T.* p. 158-171.

[9] ¿Se trata ya de una primera reacción contra las maneras demasiado antropomórficas de concebir a Dios? En ese caso diríamos que el método targúmico comienza a actuar. Así las apariciones en sueños, la llamada desde los cielos. En este mismo sentido la diversa manera de mirar los casos en que pueda haber mentira, etc.

to y recompensa. Aunque existe una dificultad para la distinción de fuentes, la fórmula "Por haber obedecido a mi voz" (Gn 22,18 cf. 26,4) refleja esta relación.

Las partes elohistas del relato de la visión y voto de Jacob en Betel (Gn 28) presentan la comunicación de Dios con la tierra mediante la escalera misteriosa, tan sugerente para toda la tradición judía (targúmica y midrásica) y para la tradición cristiana (Jn 1,51). Esta concepción supone un paso en la expresión de la trascendencia divina. Para el Elohista el templo es una puerta abierta al Dios que habla desde los cielos, pero que se comunica con el hombre (28,17).

Dios se presenta también a Labán de noche (Gn 31,24).

Los relatos elohistas en torno a la vocación de Moisés (Ex 3) se centran en la revelación del Nombre. Se trata sin duda de un acercamiento, pero el mismo nombre divino (Yahweh) indica a la vez su trascendencia y presencia. Es el regalo de un nombre propio en el que va encerrada la promesa de asistencia. El nombre es la más significativa de las palabras, la posibilidad de un diálogo, de una invocación.

La plaga de las tinieblas (Ex 10), que se atribuye a la tradición elohista, es una muestra más de una tendencia al ocultamiento, a la actuación más trascendente.

Los escasos detalles elohistas sobre la pascua no nos permiten dibujar su pensamiento en este sentido.

En el relato del camino y travesía del Mar Rojo se atribuye a la tradición elohista la concepción de la nube como cubierta.

El acontecimiento del Sinaí para el Elohista (algunos atribuyen esta sección al Redactor) está asociado a la presencia de la densa nube que oculta a Dios (Ex 19,16). Esa oscuridad es una forma simbólica de expresar la trascendencia hecha presencia.

Se discute si el decálogo de Ex 20 es de acuñación sacerdotal o elohista. No obstante, la existencia de una versión elohista de los mandamientos parece críticamente sólida. Baste recordar el fundamento literario del duplicado de las tablas de la Ley y los retoques elohistas de la narración del becerro de oro. En todo caso el Código de la Alianza (Ex 21-23) es una base consistente para la concepción elohista de la palabra-mandamiento. Este se termina con la promesa de enviar el ángel que caminará delante de Israel. ¿Se trata ya de una mitigación del realismo de la presencia divina? La frase "mi nombre está en él" (Ex 23,21) indica una cierta especulación en este sentido, parecida a la que veremos en seguida sobre la presencia del Nombre en el Deuteronomio.

El deseo de ver a Dios "muéstrame tu Gloria" (Ex 33,18) es una réplica a la suposición yahvista de que Dios hablaba con Moisés cara a cara. Esta expresión equivale aquí solamente a "tu majestad" (tu grandeza), todavía sin el sentido técnico que más adelante tendrá. Por la respuesta divina podemos pensar en la significación de "rostro". La trascendencia de Dios

aparece en este lugar a la vez que el antropomorfismo. Dios cubrirá con su mano el lugar donde estaba Moisés y por donde Dios pasa. Moisés podrá solamente ver su espalda. La expresión parecería del Yahvista.

Ha sido la tradición elohista (según otros, v. gr. BdJ nota a Ex 34,29, la tradición sacerdotal) la que, por primera vez ha dado forma a lo que será después el centro del grandioso midrás desarrollado por Pablo y también por la literatura targúmica, de la penetración del resplandor divino en el rostro de Moisés. Este es llamado a subir al monte donde permanece cuarenta días (Ex 24,18). Al terminar de hablar Dios con él (Ex 31,18a y su continuación 34,29-33, cf. nota de BdJ) "su rostro se había vuelto radiante por haber hablado con Yahweh" (Ex 34,29). Moisés se ponía un velo que sólo se quitaba cuando entraba a hablar con Yahweh. Esta deliciosa creación en la que es difícil distinguir el primitivo elemento elohista de la posterior elaboración sacerdotal, supone sin duda ya una especulación (o al menos daría suficiente pie para crearla) en torno a los sustitutivos: El Verbo y la Gloria.

Naturalmente los residuos elohistas de las narraciones del caminar por el desierto contienen su concepción propia de la comunicación de Dios. En las rebeliones del pueblo y la intercesión de Moisés con las increpaciones típicas del elohista pidiendo obediencia, podemos descubrir los rasgos de la palabra de aviso de la tradición profética.

En los oráculos de Balaam las expresiones yahvistas "Dios sale al encuentro de Balaam", (Nm 23,4) se convierten en "Dios vino al encuentro de Balaam de noche" (Nm 22,20). Aunque es difícil determinar el contenido de cada tradición en Nm 21-24 (y más bien podemos hablar de fusión de ambas —JE—) en nuestro caso la doble perspectiva es clara.

El cap. 32 de Números, atribuido a la tradición elohista (o JE) nos presenta una expresión típica que será muy utilizada por la tradición targúmica posterior. Se trata de la fórmula "delante de Yahweh" (*lipnê Y.*), que en v. 20 y siguiente se utiliza con un cierto matiz de reverencia.

En síntesis, la tradición elohista representa un paso adelante en la percepción y expresión de la trascendencia y espiritualidad de Dios:

—Palabra de aviso: El Elohista se dirige a todos para pedir obediencia.

—Las apariciones se hacen de noche, en sueños, en visión, etc. o mediante la intervención del término "ángel".

—La nube densa. Presencia que se hace oscura.

—La concepción profética de la comunicación mediante la Palabra que influirá grandemente en los targumistas.

—Una más escrupulosa conciencia moral, tanto en relación con las intervenciones de Yahweh, como en el caso de la mentira de Abraham, de la preferencia de Isaac por Jacob, etc.

Podemos pues calificar esta tradición como un paso en el caminar hacia el término de la representación que encontraremos en los targumim.

3.—LA PREDICACION PROFETICA (I): AMOS, OSEAS, ISAIAS (1.ª PARTE), MIQUEAS

La Palabra dirigida a los profetas y la representación de Dios que sus escritos contienen, está íntimamente relacionada con el contenido de las tradiciones yahvista y elohista que acabamos de indicar. El profetismo es una administración de la Palabra-mandamiento [10] y de la Palabra-Promesa [11] aplicándolas a la historia y situación del pueblo. Es predicación, actualización y desarrollo.

En esta primera sección nos ceñimos a los aspectos que consideramos más esenciales. Amós y Oseas en el Reino del Norte, Isaías y Miqueas en el Reino del Sur, pueden bien ser los representantes de esta primera etapa de la tradición profética. Aunque en las colecciones, tal y como las poseemos, no todo se remonta a esa edad (especialmente en la primera parte de Isaías), partiendo del texto críticamente examinado, indicaremos rasgos que son significativos para nuestro propósito.

---

10 La Palabra profética es el segundo gran momento de la Palabra en el A. T. Cf. L. ALONSO SCHOEKEL, (art. cit. en nota 1). Su finalidad es actualizar la Alianza y por ello tiene un doble aspecto: recuerdo (pasado) y promesa-amenaza (futuro). En efecto, dado el carácter eminentemente histórico de la religión yahvista, todo el desarrollo profético está presidido por la Palabra dada en los Mandamientos. La palabra profética es la presencia activa de los *Debarîm* en la historia. Por ello los profetas han de remitir, de una parte, a las exigencias de la alianza; de otra parte, puesto que en los mandamientos va encerrada la promesa y la amenaza, el profeta desarrollará la fuerza de la palabra que se cumplirá inexorablemente. De ahí el oráculo. Convencidos de esta fuerza, los profetas preexílicos conciben la Palabra como un dinamismo que preside la historia. En ella hay alguien que habla y su Palabra marca la dirección de los acontecimientos (Is 9,7; Jr 20,9; 23,29). En cuanto al desarrollo de la noción de palabra en esta etapa profética remitimos al artículo *Logos* del TWNT, IV, 92: en primer lugar tenemos el *"Ne'un Yahweh"* (cf. Balaam y David: el profeta se siente cogido por el Espíritu y por la Palabra de Yahweh —el profeta ve y oye—); en los profetas escritores continúa la revelación por imagen pero destacándose poco a poco la Palabra; finalmente la Palabra se impone en forma definitiva. La revelación de la Palabra sería la forma fundamental de la revelación divina (Ibid p. 97). La palabra profética establece una relación personal, moral, entre Dios y el Profeta. De ahí surge un Total de manera que el conjunto de la obra del Profeta puede ser designada como *"dᵉbar Yahweh"* (Is 2,1; Os 1,9; Miq 1,1; Sof 1,1). El que ha sido encontrado por la Palabra de Dios, recibiéndola en sí y dejándose marcar por ella, es un hombre nuevo.

11 Esta palabra cuaja en la forma de oráculo, con sus diversas clases. Sobre la relación entre el Profetismo hebreo y el Profetismo de Mari, J. F. CRAGHAN, *Mari and its Prophets, The Contributions of Mari to the Understanding of Biblical Prophecy*: Biblical Theological Bulletin 5 (1975) 32-55.

A) AMÓS

a) *La palabra*

La palabra de Dios es como rugido de león en la selva que hace temblar (cf. 1,2).

Se condensa en oráculo de juicio dirigido unas veces a Israel y otras a las naciones, puesto que a todas ellas llega la fuerza de su Palabra (1,6.9.11.13; 2,1.4.6). La fórmula "escuchad esta Palabra" estructura toda la sección de los cc. 3-6 (cf. 3,1;4,1;5,1).

Pero la Palabra de Dios se hace también diálogo tierno de perdón: "¿Cómo va a resistir Jacob siendo tan pequeñito?" (7,3).

La queja "Y no habéis vuelto a mí" (4,6.8.9.10) lo mismo que la invitación "Buscadme" (5,6) serán más tarde interpretados como volver a la doctrina de la Ley. Pero en realidad ya Amós había dado en su contexto un primer sentido a este "buscad a Yahweh" [12].

El redactor definitivo ha puesto de relieve la grandeza de ese Dios que habla, en los fragmentos del himno al Creador. La imagen de Dios, que estos fragmentos contienen, insiste en la fuerza de la Palabra de Dios que llama a las aguas del mar (5,8;9,6). El es el que edifica en los cielos sus altas moradas, y llama a las aguas del mar (9,6).

Terminemos esta sección recordando también la célebre expresión del hambre de la Palabra de Yahweh (8,11; en v. 12 búsqueda de la Palabra) que es también un buen precedente para la sustitución targúmica.

b) *Visiones y menciones de Gloria*

La fórmula "Esto me hizo ver el Señor" (cc. 7-9) inicia la sección de las visiones. Entre ellas merece destacarse la expresión del 9,1 que ha sido muy citada por los midrasistas. "Vi al Señor en pie junto al altar diciéndome". También se ha hecho célebre la visión de 7,7: "El Señor (*'Adōnāy*; *LXX*: *anēr*: "un hombre") estaba junto a la pared con la plomada en la mano" [13].

Dos fórmulas de juramento se encuentran en Amós que han podido servir de inspiración a expresiones targúmicas: "El Señor Yahweh lo ha jurado por sí mismo" (6,8); "Lo ha jurado Yahweh por la Gloria (*gā'ôn*) de Jacob" (8,7).

La comparación de estos dos lugares ha podido sugerir la introducción de Gloria como denominación sustitutiva de Dios en el juramento [14].

---

12 Cf. nota de BdJ a 5,4 y O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda de Dios en el A. T.*, Madrid 1971.,

13 A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen Rabbinischen Literatur* (Studia Judaica V), Berlin 1969, n.º 106, p. 125 ss.

14 Hay que reconocer que este pasaje de Am 8,7 es muy discutido. Cf. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton* 2, *Joel und Amos* (BKAT, XIV, 2). Neukirchen 1969, p. 377. Cf. ALONSO SCHOEKEL-J. L. SICRE, *Profetas*, Madrid 1980, p. 988.

B) OSEAS

La comunicación de la Palabra, expresada en los tres primeros capítulos en el símbolo matrimonial, se convierte en palabra de requisitoria (cap. 2) de invitación, de amenaza, de castigo, de promesa de perdón. Se canta el amor tierno despreciado, se solicita la restauración, se prepara el reencuentro. Es una palabra de Amor. Bajo el término de adulterio se reprocha el abandono de los mandamientos. Será esta una explicación que el targum extenderá a expresiones semejantes, v. gr., abandonar a Yahweh, quitando la imagen sexual [15].

a) *Palabra*

Una fórmula, a que hemos hecho alusión en *Dios-Palabra,* [16] presenta la palabra como instrumento de castigo. "Los heriré con una palabra de mi boca" (6,5). Allí hemos hecho observar que esta frase puede estar en la base de la sustitución targúmica de Memrá en las asociaciones de castigo.

b) *Gloria*

Otra fórmula importante, por estar muy al comienzo de la sustitución Gloria, es la de 4,7: "Todos, cuantos son, han pecado contra mí, cambiaré (*'amîr*) su Gloria (*kebôdam*) por ignominia", dice el T. M., mientras que los targumin y las versiones siriacas leen: "Ellos han cambiado su gloria por ignominia" [17].

Parecida expresión recurre en 4, 17-18 para indicar la contaminación idolátrica "Efraín se ha apegado a los ídolos, se echan entre borrachos, se prostituyen más y más, prefieren a su Gloria la Ignominia" [18].

Un empleo parecido de "Gloria" encontramos en 10,5, donde se presenta como deportada.

---

15 Notar en 4,6 la expresión "olvidar la ley" (cf. la posterior sustitución targúmica empleando estos términos). *Dios-Palabra*, p. 69, nota 24.

16 *Dios-Palabra*, p. 128.

17 Quizá nuestro lugar puede ser un argumento más a favor de una censura sobre Gloria. También puede tratarse de una transformación del texto por motivos de reverencia (como en Job: "maldijo a Dios", se sustituye "bendijo a Dios"). O por motivos de antiantropomorfismos como la transformación de Zac 2,12: "El que a vosotros os toca, la niña de *sus* ojos toca" (original: la niña de *mis* ojos). En todo caso indicaría un empleo denominativo.

18 El TM trae *maginnêha* y en nota legendum *miggᵉ'ōnām o miggᵉ'ōnî;* los LXX: *ek phryagmatos*. H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 1. *Hosea* (BKAT XIV, 1) Neukirchen 1961, 89-90 y 114-115, propone otra lectura. cf. Alonso-Sicre, o. c., p. 885-887.

Una de las fórmulas de Oseas que más ha inquietado a los midrasistas y que ha influído no poco en la representación posterior de Dios es la de 5,15 "Voy a volverme a mi lugar hasta que hayan expiado y busquen mi rostro": La primera expresión "Voy a volverme a mi lugar" es comentada por BdJ: El cielo. Los lugares aducidos: Is 18,4; 63,15; Jr 25,30; Mi 1,3; Sal 18,7 son los que se citan también como testimonio en los textos midrásicos y rabínicos sobre el alejamiento de la Shekiná [19].

Una fórmula parecida a las de juramento que hemos visto en Amós se encuentra en Oseas con el verbo "testificar". Se trata de 7,10 "El orgullo (Gloria *gā'ôn*) de Israel testifica contra él, pero no se vuelven a Yahweh su Dios, aun con todo no lo buscan". Nos parece un lugar paralelo a la requisitoria de Am 4,6-11 y es muy probable que tengamos una alusión a la misma forma de juramento [20].

c) *Relectura de tradiciones del Pentateuco y procedimientos derásicos.*

Por la ilustración que pueda suponer para el proceso de sucesiva transformación de los materiales en la representación de Dios, apuntamos las siguientes alusiones a los acontecimientos del Pentateuco:

—Empleo de Bêt-'awen en vez de Betel (4,15 etc.). Un procedimiento que tendrá éxito en los targumim y midrašim (cf. el cambio de nombre en formas despectivas, v. gr. Pihajirot, etc.) [21].

—Olvida Israel a su Hacedor: 8,14 (cf. Dt 32,15.18).

—Yo soy Dios y no hombre (11,9) cf. Nm 23,19.

—En medio de ti Yo el Santo y no vendré a la ciudad (11,9). También esta expresión será utilizada por la literatura rabínica (cf. 12,1). Este apelativo del "Santo" hará también fortuna como denominación divina [22].

---

[19] Cf. Sección sobre el alejamiento de la Shekiná, *Gloria*, p. 178 ss.

[20] Notemos las expresiones que pueden ser interesantes para la terminología targúmica: rebeldes a mi ley (8,1); el empleo denominativo de "Infamia" (9,11); el vuelo de la Gloria (9,11). También es interesante la forma de la comunicación con Dios en 12,11. La expresión "al tercer día nos resucitará" (6,2) se hará clásica. Notar finalmente la fórmula "para tí hay preparada una cosecha" (6,1) que pasará asimismo a la apocalíptica y la mediación de un profeta en la salvación y en la protección (12,14).

[21] Sobre la denominación "Bet-Aven" cf. H. W. Wolff, o. c. p. 112 y T. Worden, "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the O. T.": VT 3 (1953) 290.

[22] Remitimos a la obra de S. Esh, *Der Heilige (Er sei gepriesen) Zur Geschichte einer nach biblisch-hebräischen Gottesbezeichnung*, Leiden 1957.

—La historia de Jacob es narrada así por Oseas (12,4 ss.):

"Cuando adulto, peleó con Dios
luchó con el ángel y le pudo, (Gn 32,24-28)
lloró y le imploró gracia.
en Betel vuelve a encontrarle Dios (Gn 28,10-22)
y allí habla con él".

Como agudamente ha anotado la BdJ "los episodios de la vida de Jacob son tomados aquí y en los versos 13-14 por Oseas en sentido peyorativo". Esto es ya un procedimiento midrásico y homilético "Gn 32,24-28 no dice nada de las lágrimas y las súplicas en que Oseas no ve probablemente más que un ardid" (Ibd.). Detalle importante en el proceso targumizante. Finalmente la corrección del TH (*'immānû*) "habla con nosotros" en la última frase, por "habla con él" (*'immô*, de acuerdo con LXX) podría, tal vez, reflejar también una transformación intencionada para negar la validez de Betel.

—La oscura sección de 13,14 en que Dios promete sacar a la nación de la mano del Šeol (interpretada por S. Pablo de la Resurrección) muestra no obstante el infinito poder divino más allá de la muerte y el Šeol.

—Finalmente la sección de la restauración tras la conversión imagina el florecer de la nación con la imagen del lirio, del olivo y del ciprés (14,6-8).

CONCLUSIÓN

Para concluir recordemos las palabras de P. F. Ellis: "Es, sin embargo, gloria de Oseas el haber proclamado al mundo, con la ayuda de Dios, a través del magnífico acierto de usar como comparaciones al amor de Dios a Israel la relación matrimonial y la paterno-filial, la posición central del amor en la religión del Antiguo Testamento. A través de Oseas el dicho de San Juan, "Dios es amor" llega a ser parte del pensamiento teológico de Israel... Su doctrina del amor como algo esencial en el trato de Dios con el hombre dentro del marco de la Antigua Alianza servirá para borrar la extraviada impresión, a veces simplísticamente exagerada, de que en el Antiguo Testamento Dios se mantiene a Sí mismo, principalmente como Dios vengador... Pero en el Antiguo Testamento se conoció a Dios, muy claramente, como Dios del amor lo mismo que de justicia, como Oseas lo hace patente con tanta claridad" (*Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento* p. 228-229).

C) ISAÍAS (PRIMERA PARTE) [23].

El profeta Isaías cuyos oráculos se nos han conservado en algunas secciones de la colección de los c. 1-39, es uno de esos genios de la humanidad que crearán escuela. Providencialmente este teólogo y literato surgió en Jerusalén en un momento crucial, en el momento de la amenaza de la invasión asiria.

Isaías profesa una fe ciega en la intervención de Yahweh (c. 2), intervención que el profeta liga con un vástago de la descendencia de David (c. 7-11: Libro del Emmanuel). Esa intervención de Yahweh será una vasta operación de limpieza, purificación, castigo y restauración. Isaías invita al pueblo a prepararse mediante la conversión. En la visión inaugural (c. 6) la aparición de la majestad del Dios Santo sintetiza ya todo el pensamiento de Isaías.

En este apartado nos ocuparemos de la primera parte de Isaías (a excepción de los c. 24-27) distinguiendo sólo a grandes rasgos las partes más antiguas de las más recientes sin una excesiva preocupación en este sentido porque el problema de la datación no afecta sustancialmente a nuestra búsqueda de precedentes y paralelos de las sustituciones targúmicas "Verbo" y "Gloria".

1) *En los primeros doce capítulos* podemos hacer las siguientes observaciones en torno a Palabra, Gloria y otras denominaciones [24].

a) *Denominaciones Santo y Fuerte*

—La denominación "Santo de Israel" en paralelismo con Yahweh:
"Han dejado a Yahweh
han despreciado al Santo de Israel" (1,4).

—La denominación "Fuerte de Israel" en aposición con Yahweh Sebaot.
"Oíd este oráculo del Señor Yahweh Sebaot, el Fuerte de Israel" (1,24).

b) *Gloria*

—La luz que ilumina en el Camino:
"Casa de Jacob, en marcha,
caminemos a la luz de Yahweh" 2,5 (cf. Is 60,1-3 en que esta luz será explicitada como la Gloria de Dios).

---

23 Cf. H. WILDBERGER, *Jesaja* (BKAT, X, 1-2-3), Neukirchen 1972, 1978 ss.

24 La exhortación del cap. 1 (venid a mí) interpretada como venir a aprender la ley se hará targumismo corriente (cf. *Dios-Palabra* p. 62-63). Ver también *El sustrato targúmico del Discurso del Pan de Vida. Nuevas aportaciones. La equivalencia "venir" = "aprender / creer"*... EstBib. 36 (1977) 217-226. También la expresión correlativa "Santo"... "Fuerte" se hará clásica.

—En la unidad poética de la exaltación de Yahweh y la humillación de los ídolos hay una expresión que se repite como estribillo (2,19.21) y que nos interesa porque está en relación con la concepción posterior de la aparición en Gloria para juzgar:

"Entrarán en las grietas de las peñas
y en las hendiduras de la tierra,
lejos de la presencia pavorosa de Yahweh,
y del esplendor de su majestad,
cuando él se alce
para hacer temblar la tierra".

—Otro lugar muy importante en esta representación de Dios es la descripción que hace del pecado como ofendiendo los ojos de su majestad (3,8).

"Así que tropezó Jerusalén,
y Judá ha caído,
pues sus lenguas y sus fechorías a Yahweh han llegado,
irritando los ojos de su majestad" [25].

La frase "irritando los ojos de su majestad" (*lamrô 'ênê kebôdô*) se traduce ya por los LXX con una fórmula que parece evitar lo fuerte de la expresión: "*dióti nyn etapeinōthē hē dóxa autôn*". Tendríamos, pues, una remodelación de la fórmula con un procedimiento típicamente targúmico [26].

—La expresión "Yahweh está en pie" es también digna de atención.

"Se levanta a pleitar Yahweh,
y está en pie para juzgar a su pueblo.
Yahweh demanda en juicio
a los ancianos de su pueblo y a sus jefes" (3,13-14. cf.
Mi, 6,1-5; Os 4,1-5).

—Otro empleo de Gloria se aplica al germen de Yahweh en 4,2 y estrechamente ligada a él, aunque la crítica reconozca una introducción posterior, la descripción de la venida de Yahweh sobre el monte de Sión, tras la purificación del destierro.

"Y por encima la Gloria (LXX, A añade: de Yahweh)
será toldo y tienda
para sombra contra el calor diurno
y para abrigo y reparo contra el temporal y la lluvia" (4,5-6).

---

25 En vez de *'ny* muchos manuscritos leen *'yny*. Lo mismo también el texto de Qumrán. Kittel propone leer *pny*, cf. WILDBERGER, o. c. p. 117.

26 También la traducción de L. ALONSO SCHOEKEL, o. c. p. 128 y su explicación suaviza la expresión "porque hablaban y actuaban contra el Señor, rebelándose en presencia de su gloria". Adopta la conjetura de Kittel.

Este texto nos da una idea de una presentación de la Gloria, parecida a la de la nube; muchas de sus funciones serán después asociadas a la Shekiná. A la vez nos muestra la posible sustitución sucesiva de ambos términos [27].

c) *Palabra*

—La equivalencia: Ley y Palabra

"Pues de Sión saldrá la Ley,
de Jerusalén la Palabra del Señor" (2,3).
"Recusaron la enseñanza de Yahweh
y despreciaron el dicho del Santo de Israel" (5,24).

—Yahweh habla a Isaías (7,3.10;8,1.5.11).

d) *Gloria y Palabra*

—La visión inaugural (cap. 6) ha sido sin duda decisiva en la manera de concebir a Dios. La visión del Rey sentado y con sus haldas llenando el templo y la doxología cantada por los serafines "llena está toda la tierra de su Gloria", ha debido ser objeto de cuidadosa atención para la exégesis midrásico-targúmica. Igualmente "la voz del Señor que decía" (6,8); la interpretación se hará a base de los conceptos de Gloria y Verbo.

e) *Mano-Palabra*

Ya en 5,25 encontramos la expresión "extendió su mano sobre él y lo golpeó", posible lugar para la asociación Verbo y castigo [28]. Puesto que el castigo es consecuencia de rechazar el dicho del Santo de Israel [29].

La teología del descenso de la Palabra se debe en parte al genio poético de Isaías (9,7). Tema que encuentra su desarrollo en 55,10-11.

"Una palabra ha proferido el Señor en Jacob
y ha caído en Israel" (9,7).

---

27 Sobre esta concepción, cf. J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, p. 195 ss. y Wildberger, o. c. p. 159-162.

28 El tema de la "mano extendida" (5,25) sirve de estribillo al poema de la Venganza de Yahweh (9,7-10,4) que estudiamos en seguida cf. R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Analecta Biblica 59) Roma 1973.

29 La Palabra del Dios santo se hace exigencia de santidad. Es palabra que exige fe —el que se apoya en El no será confundido— y que se expresa en oráculo de Salvación y de castigo en este libro del Emmanuel. Es el Dios Salvador que heredará el Segundo Isaías. Sobre el sentido de este oráculo, cf. Wildberger, o. c. p. 262 ss. Por ello esta palabra se va concibiendo a la vez como instrumento de salvación y de castigo.

Esta expresión, junto al estribillo "con todo no se ha calmado su ira y aún sigue su mano extendida" en el poema de la Venganza de Yahweh (9, 7-10,4), nos autoriza para establecer la ecuación mano-Palabra en la asociación de castigo. Es cierto que nosotros lo deducimos tras el conocimiento del Targum, pero no es sino recorrer el camino contrario al que han seguido los targumistas.

f) *Vocabulario y concepciones afines*

—Tomar de la mano = apartarme de seguir el camino de ese pueblo (8,11) (cf. Gn 20,13), (N).

—Para la asociación con temor cf. 8,13: "A Yahweh Sebaot, a ése tened por santo, sea él vuestro temor y él vuestro miedo".

—Con vosotros está Dios (8,10).

—El que esconde su rostro de la casa de Jacob (8,17).

—De parte de Yahweh Sebaot, el que reside en el monte Sión (8,18).

—La luz sobre Galilea (9,1).

—El celo de Yahweh Sebaot hará esto (9,6).

—En el poema mesiánico del cap. 11 se combinan espíritu y palabra cf. 11,4.

—"Por el arrebato de Yahweh vacila la tierra" (9,8).

—"La luz de Israel vendrá a ser fuego
y su Santo, llama; arderá y devorará su espino" (10,17). (Poema contra un Rey de Asur) [30].

2) *En los capítulos que contienen los oráculos sobre los pueblos extranjeros* (13-23), encontramos las siguientes expresiones interesantes para las concepciones targúmicas:

—Yahweh pasa revista: 13,4.11; arrebato de Yahweh: 13,13.

—La mano extendida: 14,26-27;23,11.

—La expresión "roca del Desierto": 16,1.

---

30 Expresiones interesantes son: apoyarse con firmeza (*be'emet*) en Yahweh (10,20); Dios Poderoso (*gibbôr*) (10,21); Su morada será gloriosa (11,10); grande es en medio de ti el Santo de Israel (12,6). En el oráculo contra Asur (cap. 14) la Palabra se hace seguridad de castigo para el asirio y de salvación para el pueblo. En toda esta primera parte de Isaías aparece la expresión "ha hablado la boca de Yahweh", en 1,20 cf. 24,3 y 25,8.

—Gloria de los israelitas y gloria de Jacob: 17,3-4.

—Olvidas a Dios tu Salvador y de la Roca de tu Fortaleza no te acordaste: 17,10, cf. 44,8 y Dt 32,15.18.

—Dios observa desde su puesto: 18,4.

—Yahweh cabalgando sobre nube ligera que entra en Egipto: 19,1.

—Peleará cada cual con su hermano y cada uno con su compañero, ciudad contra ciudad y reino contra reino (19,4), frase de resonancias apocalípticas.

—Mano de Yahweh (19,16.26).

—Yahweh lo ha dicho (*Kî Yhwh dibbēr* 22,25; 21,17).

—Hacedor desde antiguo: 22,11.

—Me reveló al oído: 22,14.

—Trono de gloria: 22,23 [31].

3) *Los poemas sobre Israel y Judá* (c. 28-35).

En esta sección se desarrollan las formas de castigo y las perspectivas de restauración. Nos interesa destacar la asociación de la voz de Yahweh como instrumento de castigo (30,31) y la promesa de ver la Gloria de Yahweh en la restauración (35,2). Este último oráculo en realidad pertenece ya al tiempo del Segundo Isaías.

La primera parte de Isaías termina con una sección narrativa (c. 36-39) de cuyo contenido nos ocuparemos más adelante al hablar de los libros de los Reyes.

---

31 Sobre los capítulos del Apocalipsis de Isaías, cf. infra, nota 80. De todos modos, la unidad de la actual obra desde el punto de vista del lenguaje literario (mundo simbólico), aunque en ella sin duda haya distintas manos, puede verse en el estudio de Lack que citamos en nota 28. Evidentemente si quisiéramos hacer un estudio desde el punto de vista estrictamente histórico, algunos de los pasajes que hemos citado, deberían ir después pero no creemos que sea necesario para nuestro propósito. Baste esta observación para dispensarnos de delimitar en cada caso la fecha y naturaleza de cada oráculo. Por lo demás no cabe duda que se debe hablar de Escuela de Isaías. Ahora bien, la riqueza de vocabulario y de mundo de imágenes que maneja esa escuela (expresiones en paralelismo, etc.) ha servido para que lo que muchas veces era expresión poética, fuera convirtiéndose poco a poco en vocabulario técnico, instrumento para expresiones sustitutivas.

D) MIQUEAS [32].

El libro de Miqueas está estructurado como un proceso en que se suceden amenazas y condenas con promesas. La fórmula "escuchad" preside las amenazas y condenas (1,2;3,1.9;6,1.2).

a) *En cuanto al término Gloria* encontramos algunos lugares significativos:

En 1,15b "hasta Adullam llegará la Gloria de Israel" (cf. nota BdJ) supone un testimonio más de un primitivo empleo de "Gloria de Israel" como denominación de Dios [33].

En 5,3 se describe al futuro libertador que "se alzará y pastoreará con el poder de Yahweh, con la majestad del nombre de Dios". Poder, nombre y Gloria.

En la misma línea podemos situar la expresión de Sión proclamando "Yahweh es mi luz" (7,8).

b) *En cuanto a la concepción sobre la Palabra,* Miqueas, al que se dirige la Palabra (1,1), presenta a Yahweh testificando (1,2) desde su santo templo y saliendo de su lugar, en una descripción que se hará clásica (1,3-4).

"Baja y huella las alturas de la tierra.
Debajo de él los montes se derriten,
y los valles se hienden,
como la cera al fuego,
como aguas que se precipitan por una pendiente".

El mismo oráculo que en Is (2,2-4) sobre la Palabra de Yahweh que sale de Jerusalén y su identificación con la Ley, encontramos en Miq 4,2; notemos asimismo: "La boca de Yahweh ha hablado (4,5); "La voz de Yahweh grita a la ciudad" (7,9); El tema de la "mano alzada" (5,8).

c) *Otras expresiones* de interés pueden ser la descripción de Yahweh a la cabeza de su pueblo en la congregación de Israel (2,13), que posteriormente se sustituirá con el Verbo y la Gloria, y la asociación de "fuerza" y "espíritu" en 3,8.

---

32 Cf. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton* 4: *Micha* (BKAT, XIV, 4) Neukirchen 1980 ss. y ALONSO-SICRE, o. c. (nota 14) p. 1033 ss.

33 Sobre Miqueas 1,15a es interesante notar el empleo de Kābôd y las distintas maneras como lo entienden las versiones cf. H. WOLFF Ib. p. 33.

4.—EL PENTATEUCO: EL DEUTERONOMIO [34]

Para nuestro propósito distinguiremos cuatro secciones que por otra parte delimitan bien la naturaleza del libro.

A) LOS DISCURSOS DE INTRODUCCIÓN (c. 1-11)

En esta primera sección cuyo tema central es la referencia a la *revelación del Sinaí* y el caminar por el desierto, podemos hacer las siguientes constataciones:

a) En el Sinaí ha resonado la voz de Dios vivo hablando de en medio del fuego (4,33;5,23-26). Esa voz son los mandamientos (Dt 5) que se centran en el mandamiento principal al que se dedican una serie de homilías. (Cap. 6). Todo el Dt será una invitación a escuchar la voz de Yahweh, nuestro Dios: los *Debarim* del Sinaí repetidos por Moisés [35].

b) Yahweh marcha al frente de su pueblo (1,33).

c) El mismo Yahweh combate por ellos (3,22).

d) Dios ha mostrado su Gloria y su grandeza (5,24).

e) En la sección algo posterior del cap. 4.°.

—No vieron figura alguna (4,15).

—Dios habla en medio del fuego (4,15.33).

—Yahweh es un fuego devorador (4,24).

—Yahweh es un Dios cercano (4,7).

—Es el único Dios en el cielo y en la tierra (4,39).

---

[34] Los principales comentarios sobre el Deuteronomio pueden verse en la obra de N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn* 5-11 (Analecta Biblica 20), Roma 1963.

[35] El Deuteronomio insiste en el valor de la Palabra contenida en la Ley. Esta Palabra-Ley es la guía del pueblo hacia la promesa. La referencia a los *Debarim*, la voz que Dios ha hecho oír en medio del fuego y la constante repetición: "escucha Israel", lo manifiesta. El Deuteronomio es pues un paso a la interiorización de la Religión. Puede verse Dt 11,18-22. Esta nueva concepción de la religión del corazón está relacionada con el desarrollo histórico de Israel. La historia de Israel del período de la monarquía había constituido una época monolítica. Aunque la fe del Dios nacional, concebido y predicado por los Profetas Amós e Isaías con un carácter de dominio universal persiste en la idea tradicional de un Dios ligada al templo, el Deuteronomio, sin embargo, al insistir en las relaciones de escucha y del amor como nueva expresión de la relación entre Dios y su pueblo (herencia de Oseas), supone un avance (cf. infra nota siguiente).

f) Amar a Dios es amar sus mandamientos [36]; olvidarlo es olvidar su Ley. Esa palabra-Alianza que es gracia de elección amorosa, (cap. 7) se convierte en exigencia de amor (6,4).

g) No sólo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (8,3). Esa es la finalidad de la experiencia del desierto.

B) EL CÓDIGO DEUTERONÓMICO (c. 12-28)

La primera expresión que nos interesa es la denominación del lugar "que Yahweh ha elegido para poner allí la morada de su nombre" (cf. 12, 5.11 etc.). Si buscamos el origen de la expresión, [37] se trata de una fórmula técnica para designar un lugar sagrado. ¿Cómo la ha entendido el Deuteronomio? ¿Ha pensado que con esta expresión mitigaba un tanto la concepción anterior de la presencia de Dios ligada al arca? En ese caso tendríamos una concepción de avance en el sentido de la trascendencia y espiritualidad de Dios.

El profetismo se define como "poner mis palabras en su boca" (del profeta) (18,18).

La Palabra de Dios es portadora de bendición y maldición (cap. 28): fuente de muerte "por no haber escuchado la voz de Yahweh, vuestro Dios".

En esta sección la frase "amar a Dios" = "seguir sus caminos" prosigue en la misma línea de sustitución.

---

36 Cf. N. LOHFINK, o. c. (nota 34). y *El mensaje de la Alianza*: *El Deuteronomio* en *Palabra y Mensaje del A. T.* (o. c. en nota 1), p. 228-246. La tesis deuteronómica de la Palabra como fuente de felicidad y vida larga en la tierra que van a poseer, está entroncada en la idea de la "retribución" tradicionalmente ligada a la idea de la alianza. El Dios del Deuteronomio es el Dios fiel de la Alianza: castiga y hace misericordia (5,10; 7,12). De ahí la insistencia en la guarda de los mandamientos, cf. G. VON RAD, *Teología del A. T.*, I,243. Todos los mandamientos deuteronómicos no son otra cosa que una gran explicación del mandamiento de amar a Yahweh y adherirse solamente a El (Dt 6,4). La elección divina gratuita que ha constituido a Israel como pueblo, es fruto del amor de Yahweh (7,8) apasionado y celoso (6,15). Por ello la respuesta de amor preferencial (con los tres todos) implica el reconocimiento de Yahweh como único (6,4 ss.). Sólo El es digno de amor y fidelidad. La nueva dimensión —religión del amor— que, fruto de la predicación profética, impregna el Deuteronomio, la hemos expuesto en nuestro artículo *Monoteísmo bíblico*: *Evolución de la idea y de la formulación del monoteísmo en la Biblia*, en *Idea de Dios en la Biblia* (XXVIII Semana Bíblica Española), Madrid 1971, p. 15-61.

37 La concepción deuteronómica sobre el Nombre la hemos indicado en *Dios-Palabra* p. 111-112 y nota 38, ibíd. (Criado). Por otra parte encontramos ya en el Deuteronomio una primera identificación entre la Palabra-Ley y la Sabiduría (cf. 4,5-8). Por ello la Palabra es la fuente de vida, el auténtico tesoro de Israel (Ib.).

Son frecuentes las fórmulas; "en honor de Yahweh tu Dios", "en presencia de Yahweh tu Dios" "la tierra que Yahweh tu Dios te da", "oficiar en el nombre".

La concepción antropomórfica se mantiene: Yahweh vuestro Dios marcha con vosotros para pelear en favor vuestro (20,4).

C) EL LLAMADO "PACTO DE MOAB"

En el cap. 29 comienza según Lohfink una sección bien determinada que incluiría las cláusulas de un pacto: El prólogo histórico (29,1ss); la fórmula de la alianza (pueblo y Dios: 29,12); destinatarios (el pueblo presente y futuro: 29,13ss); centrada en el mandamiento principal, de cuya observancia o inobservancia se seguirán consecuencias terribles (29,17); previsión del destierro y de la conversión ulterior en que abunda la fórmula "obedecer a la voz de Dios" (30,1-10; esta perspectiva del destierro, desde la que están escritas estas reflexiones, hacen comprender la importancia de esta expresión).

La palabra está cerca de ti (30,11-14); en ello está la vida (30,15-20; palabra-promesa, que invita a la vida).

En la misión de Josué se repiten las fórmulas "Yahweh tu Dios marcha contigo" (31,6.8).

Las apariciones de Yahweh en la tienda, en una columna de nube (la columna de nube estaba parada a la entrada de la tienda, 31,14) nos remite de nuevo a la concepción tradicional. A continuación se habla de "ocultar el rostro" (31,17.18) y se pregunta. "¿No me habrán llegado estos malas porque mi Dios no está en medio de mi?".

Notar en 31,20: lo malo a los ojos de Yahweh.

D) EL CÁNTICO DE MOISÉS [38]

El extenso cántico de requisitoria de Dt 32 contiene una serie de expresiones dignas de interés. Su naturaleza poética y su estilo antológico —ya que muchas de sus expresiones aunque redactadas tardíamente, son muy anteriores— hacen de esta pieza un documento importante para conocer la representación de Dios que será de gran influencia en los targumin.

—El título de Roca (32,4.15.18.30.31).

—La descripción de las maravillas del desierto: alas de águila (32,11), alimento (32,13-14).

---

[38] Sobre esta pieza maestra, cf. S. CARRILLO, *El Cántico de Moisés*, Madrid 1970.

—La descripción del castigo (32,41-42).

—La proclamación monoteísta (Dt 32,39).

Al final del Cántico se insiste en que la Palabra es fuente de vida si se cumple (Dt 32,46-47) [39].

E) LAS BENDICIONES DE MOISÉS (Dt 33)

Una serie de lugares fundamentales para concebir la representación de Dios y que han sido transformados por los targumistas, son los siguientes:

—La venida desde el Sinaí a las vertientes del Pisga, "cargados con tus palabras" (33,2-5).

—La bendición de Leví: "han guardado tu palabra" (33,9).

—El reposo de Benjamín junto a El (33,12).

—El favor del que mora en la zarza (33,16).

—El que cabalga los cielos en tu auxilio y las nubes en su majestad (33,26) (lugar básico para Gloria).

El Deuteronomio termina con la semblanza de Moisés a quien Dios habló cara a cara (34,10) [40].

CONCLUSIÓN

El Deuteronomio, por su misma estructura y naturaleza y, como indica su nombre griego, es ya un gran *derás* de actualización en relación con la legislación y tradiciones anteriores.

Destaquemos para terminar el doble aspecto en que se progresa en los temas de nuestra búsqueda:

a) La concepción de la Palabra se concentra en la voz de Dios de los *Debarim* y del Código que los desarrolla. El autor invita a escuchar esa voz con la promesa de la vida y amenaza con la muerte a los que no escuchen esa voz divina. Palabra dinámica, fuente de vida o muerte, de bendición o maldición. Palabra cercana.

b) La presencia divina se localiza en el cielo desde donde hace oír su voz. En el templo habita su Nombre. Unicamente en la referencia al acontecimiento del Sinaí (5,23-24) se nos describe la voz hablando de en medio del fuego y se nos dice que Dios "ha mostrado su Gloria y su grandeza".

---

39 Cf. *Dios-Palabra*, p. 509 ss.

40 El Dt termina (y con él el Pentateuco) con la constatación de que Dios había hablado a Moisés "cara a cara". La exégesis cristiana (Juan) negará que a Dios alguien le haya visto a excepción del Unigénito que está en el seno del Padre. Los targumistas interpretarán "de habla a habla" y los midrašim tannaíticos darán su propia versión y lo mismo el Midraš Rabba.

5.—LA PREDICACION PROFETICA (II): JEREMIAS Y EZEQUIEL

Estos dos profetas situados en torno a los acontecimientos del destierro y relacionados, el primero con la corriente deuteronomista, y el segundo, con la tradición sacerdotal, pueden estudiarse bien en este lugar como puente entre ambas tradiciones.

Antes de entrar en el examen de las concepciones de estos dos profetas es oportuno tener presentes algunos aspectos que sin duda han influído en su mentalidad y en sus formas de expresión.

El desastre del Reino del Norte (año 721) llevó consigo la confrontación (y en parte fusión) de las tradiciones del Norte y del Sur. El tesoro espiritual del Norte (tradición elohista y predicación profética de Amós y Oseas) influirá decisivamente en Jeremías y en Ezequiel, v. gr. en la concepción del Dios Amor.

Otro acontecimiento decisivo es la aparición del Deuteronomio en 622 sólo cinco años después de la vocación de Jeremías. La Escuela deuteronomista que se formará en el círculo de irradiación de esta tradición enjuiciará toda la historia de Israel bajo el prisma de la ley de la unidad del culto.

También la muerte del piadoso rey Josías en el 609 será un factor determinante en la crisis espiritual de que ambos profetas son elocuentes testigos.

Finalmente el destierro, vivido por Jeremías y Ezequiel, supondrá definitivamente una revolución del concepto de Dios y de su Gloria que, aunque ligada al templo, no está inseparadamente vinculada a su edificio material.

La influencia de estos dos libros (que junto con el de Isaías forman los tres grandes profetas que la Biblia hebrea distingue de los doce profetas menores) en la mentalidad del judaísmo ha sido muy profunda. Jeremías ha interiorizado la religión y Ezequiel ha planeado la renovación del templo y la nación. Ambos han proyectado su mirada hacia la nueva alianza (Jer 31,31-34; Ez 36,25-28).

Es cierto que las presentes colecciones, sobre todo en Jeremías, no son de una sóla época, pero para nuestro propósito el conjunto puede bien encuadrarse aquí. Es su momento oportuno advertimos cuando se trate de alguna concepción muy posterior.

A) JEREMÍAS [41].

a) *La Palabra*

Para Jeremías la Palabra de Dios dirigida a él (passim) es la palabra profética. (Cf. los profetas que carecen de Palabra, 5,13a) [42]. He aquí algunos rasgos:

—Fuego abrasador (20,7-9). Unida a Nombre, cf. etiam 15,16: la Palabra-gozo.

—La palabra de Yahweh los acompañó (27,18).

—Amenaza de desolación, de angustia, de juicio, la palabra de Yahweh se les ha vuelto oprobio, no les agrada (6,10).

—Promesa de consolación y renovación (29,10. BdJ = promesa favorable) "Palabra salvadora" es una expresión de Jeremías que influirá grandemente en la concepción targúmica.

—La causa de los males, la tragedia de Israel es "por no haber escuchado la voz de Yahweh". (7,28 y passim) o como dice en 8,9 "Han desechado la Palabra de Yahweh".

—Desde su santa morada da su voz 25,30 cf. Os 1,2.

—La palabra casi se personifica en 17,15: "¿Dónde está la palabra de Yahweh?, que venga" o se pone en paralelismo: "Por causa de Yahweh, por causa de sus santas palabras" (23,9).

—Empleo de "Boca de Yahweh" (9,11).

—La expresión confirmativa "oráculo de Yahweh" se repite sin cesar en todo el libro pero especialmente en la sección de oráculos contra las naciones (25,13b-38; 46,1-51,64). Así los castigos aparecen como venidos de la fuerza de la Palabra, muy especialmente la destrucción de Babilonia (51,62).

Una síntesis de la Palabra en 23,16-24.28.36.

---

41 Entre los comentarios a Jeremías merecen destacarse: W. RUDOLPH, *Jeremía* (HAT, 12) Tübingen ³1968, C. WESTERMANN, *Comentario al profeta Jeremías* (Actualidad Bíblica 27) Madrid 1972 y ALONSO-SICRE, o. c. (nota 14), 398-653.

42 Sin duda hay que contar con una profunda experiencia mística, de la que serían fruto tanto la concepción de la Palabra "fuego" (20,9) como la Palabra Salvadora (23,29).

b) *Gloria*

Jeremías emplea el término en los siguientes lugares que son importantes en la evolución de este concepto:

—"Pues mi pueblo ha trocado su Gloria (*k*^{e}*bôdô*) por el Inútil" (2,11, Empleo semejante a Os 4,17-18, estudiado más arriba. La BdJ remite además a Ex 24,16; Rom 1,23; Ps 106,20).

A nuestro entender, estos lugares constituyen un precedente sólido para pensar en la denominación "Gloria" que emplearán los targumín (aunque circunstancias posteriores hayan hecho que se tomen precauciones contra su empleo).

—Otro lugar importante es 14,21: "No desprecies, por amor de tu Nombre. no deshonres la sede de tu Gloria" (*Kissē' k*^{e}*bôdekā*). Estamos pues en un momento en que el santuario se tiene como "residencia de la Gloria de Dios". De ahí nuestra afirmación de que posteriormente será *Shekiná* el término que sustituya a Gloria en este contexto (Cf. *Gloria p.* 389ss.).

—Finalmente la misma asociación tenemos en 17,12 "Solio de Gloria (*kissē' Kābôd*) excelso, desde el principio, es el lugar de nuestro santuario". Aunque en absoluto, podría tratarse de un empleo adjetivado, a la luz de 14,21 se confirma la concepción de Jeremías sobre Jerusalén (el santuario) como sede de la Gloria (cf. 3,17: Jerusalén trono de Yahweh).

Las expresiones de 22,18: "Ay mi Señor, ay su Majestad" (*hôy hōdōh*) son fórmulas de llanto. ¿Se referirán a maneras de hablar sobre Dios?

c) *Otros empleos dignos de atención*

—Creación por el poder (*kōaḥ*) y el brazo de Yahweh (32,17).

—Mano y poderío (16,21) asociación preludio del targumismo: mano = poder.

—El himno al creador: 10,12 ss.; 51,15-19, aunque tal vez sea una inserción posterior, muestra la forma de concebir esta acción divina.

—La manera de hablar del templo: lugar donde Dios está con ellos: "Me quedaré con vosotros en esta casa" 7,3.7 (cf. nota de BdJ); 8,9: "¿No está Yahweh en Sión, Su Rey no mora ya en ellos?"; "Casa que se llama por mi nombre" 7,10.11.14.30; 32,34; 34,15 cf. "Por tu nombre será llamada" (14,7-9) y "Ciudad que lleva mi nombre" (25,29); 7,12 "casa donde aposentó mi nombre" (para la expresión cf. lo que hemos dicho en Dt 12).

—Jurar por el gran nombre (44,26).

—Empleo de "terror" para denominar los ídolos (10,3 cf. nota BdJ; notar en todo este capítulo el monoteísmo absoluto); Denominación "Reina de los cielos" 7,18 y 44,17 (notas BdJ).

—Finalmente el nombre divino "Parte de Jacob" 10,16 = 51,15-19, ambos en el Himno al Creador.

B) EZEQUIEL [43].

a) *La Palabra* que se le dirige (1,1; 2,3.4.16; 3,10; 12,1.21; 13,1; 14,12; 15,1; 16,1; 17,1.11; 18,1; 20,2; 21,1.13.23; 22.1.17.23; 23.1; 24,1.15; 25,1; 26,1; 27,1; 28,1.11.20; 29,1.17; 30,1; 31,1; 32,1.17; 33,1; 34,1; 35,1; 36,16; 37,15; 38,1) es el cumplimiento de la misión profética de dar la alarma: proclamar la responsabilidad de cada uno y anunciar el castigo al impío [44].

Para esta finalidad la Palabra se hace símbolo, palabra en acción, palabra-profecía. La fórmula que más se repite es: Escuchad la Palabra de Yahweh (passim v. gr. 34,7; 36,1). Esta Palabra es amarga por contener amenaza y, a la vez, de consolación, visión restauradora.

La voz de Dios Šadday cuando habla (10,5) se asocia al ruido de las alas de los querubines.

b) *La Gloria* ocupa en Ezequiel un puesto central.

La visión del Carro de Yahweh (cap. 1) concluye: "Era algo como el aspecto de la forma de la Gloria de Yahweh, a su vista yo caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba" (1,28) Recordemos la precaución posterior en torno a la lectura en público de este pasaje.

Sin duda la asociación Gloria y Verbo tiene también en nuestro verso un fundamento importante.

En los capítulos 10-11 se describe el alejamiento de la Gloria de Yahweh. Es otro de los lugares que después serán aplicados al alejamiento de la Shekiná. El ruido de las alas de los querubines era semejante a la voz del Dios Šadday cuando habla (10,5).

La Gloria que ha abandonado Jerusalén en la visión (11,22-24) volverá por la parte oriental haciendo resplandecer toda la tierra y llenando la casa (43,2-5). En el v. 6 se dice: "Y oí que alguien hablaba desde la Casa" (cf. nota de la BdJ). Se trata pues de nuevo del acompañamiento de Gloria y Voz.

El libro termina con esta sugestiva expresión: "Y en adelante el nombre de la ciudad será "Yahweh está allí" (48,35).

Un empleo sustitutivo de Gloria encontramos en 2,12 "Bendita sea la Gloria de Yahweh en el lugar donde está". La fórmula posterior será: "Bendito sea el nombre de su Gloria".

---

43 Entre los comentarios de Ezequiel nos parece fundamental el de W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (1-48) (BKAT, XIII), Neukirchen [2]1979. Cf. W. EICHRODT, *Der Prophet Hesekiel* (ATD, 22), Göttingen 1959, 1966 y ALONSO-SICRE, o. c. p. 665-855.

44 Desde el punto de vista de la simbólica, la asociación en Ezequiel de Gloria y voz (cf. 1,28) será decisiva para el Targum. Por lo demás la experiencia de la Palabra que el profeta recibe de la boca de Dios, está expresada en cc. 2-3 con el simbolismo de "comer la palabra amarga que se hace dulce".

En Ezequiel encontramos otro concepto de Gloria, que más bien parece referirse a su actuación. Así en 39,21: "Así manifestaré yo mi gloria entre las naciones y todas las naciones verán el juicio que voy a ejecutar y la mano que pondré sobre ellos". (Cf. infra sobre "mano").

c) *Otros empleos dignos de atención*

—Ezequiel emplea abundantemente el término *Espíritu*, tanto en relación con el propio profeta (el espíritu lo invade, lo transporta, 37,1 lo eleva, etc.) como en relación con el futuro del pueblo: en la resurrección (c. 37); en la renovación del corazón (c. 36). En este sentido es clara la conclusión de la parte profética del libro: "No les ocultaré más mi rostro porque derramaré mi Espíritu sobre la casa de Israel, oráculo del Señor Yahweh" (39,29).

—Especialmente importante, como origen de la posterior asociación targúmica, es el empleo de "mano" en Ezequiel, asociada frecuentemente a la comunicación por medio de la Palabra y del Espíritu. La mano de Dios se posa sobre Ezequiel, 2,22; 8,1, lo transporta. Entre los muchos lugares es importante 37,1: "La mano del Señor se posó sobre mí y por su Espíritu, Yahweh me sacó...". La expresión mano se encuentra también en la conocida frase "extenderé mi mano" v. gr. 14,9.

—También las expresiones "retirar el rostro, volver el rostro" son dignas de mencionarse (cf. 39,23-29).

CONCLUSIÓN:

Ezequiel ha dado en la representación de Dios un paso importantísimo: tanto en la visualización de la Gloria como en la asociación Gloria y voz de Dios. Lo mismo en el empleo de los términos "espíritu" y "mano" que entrarán en el desarrollo posterior.

Su influencia en las formulaciones de algunas secciones de la tradición sacerdotal aparecerá enseguida.

Pero sobretodo las grandes creaciones imaginativas serán decisivas para las corrientes escatológica y apocalíptica. Así la visión de los huesos secos (c. 37) que el targum aplicará a la resurrección y el poema sobre Gog y Magog (c. 38-39) que se hará clásico en la representación del combate escatológico de las naciones paganas contra Jerusalén.

6.—EL PENTATEUCO: LA TRADICION SACERDOTAL [45]

A) *Palabra*

La Palabra creadora encuentra su expresión en el primer relato de esta tradición (Gn 1,1-2,4a). Diez veces aparece el verbo "dijo". Y el pensamiento de la palabra creadora se completa con las acciones de "llamar". La Palabra de Dios es el elemento dominante de este maravilloso cuadro. A su conjuro van apareciendo todos los seres. Dios los "llama", les pone un nombre que, según la mentalidad semítica, equivale a caracterizarlos en sus rasgos esenciales [46].

El plural divino en la narración de la creación del hombre (1,26) será objeto de especulación.

El verbo "bendijo" (Gn 1,22.28; 2,3) nos remite a una *palabra de bendición* a los animales y al hombre y a la institución sabática [47].

---

[45] Sobre la Tradición Sacerdotal, cf. la excelente síntesis de R. KILIAN, *El escrito sacerdotal. La esperanza del retorno*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del A. T.* p. 307-328.

[46] Sobre la Palabra creadora en el A. T. Cf. G. KITTEL, *Logos*, TWNT 4, (1942) 99. Esta noción de la narración sacerdotal sería una espiritualización de esta escuela, aunque no está excluido el influjo acádico de la fuerza creadora de la Palabra, cf. O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im A. T.* 1934, p. 139 ss. Por lo demás la creación por la Palabra sería una idea extendida (Ez 37,4; Is 40,26; 44,24 ss; 48,13; cf. 55,10; Ps 147,15-18 (anterior al Dt); Sal 33,6-9. Sobre un estudio más popular de la concepción de la creación en Israel como lucha de Yahweh con el Caos puede verse, G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 1,164, que cita Sal 46,4; 89,10; 104,7; 74,13s; Job 3,8; 7,12. El autor precisa la relación de estos textos con el mito de Marduk y Tiamat, y las resonancias bíblicas en forma de Imagen, excluyendo no obstante del pensamiento de la Biblia cualquier dualismo cosmológico.

[47] La influencia de Gn 1 en el resto de la Biblia y en el tardío judaísmo y naciente cristianismo, es extensísima. En esta sencilla,esquemática y solemne descripción de la creación se inspira toda la teología posterior y la poesía del pueblo elegido. Durante el período sapiencial y el florecer del gusto por la especulación apocalíptica, el primer capítulo del Génesis, será siempre una fuente de referencia y tema de comentario. Ello explica la intervención de la autoridad sinagogal (Hagiga 2,1, cf. Billerbeck, II,307) cortando de raíz esta preferencia, abusiva y peligrosa a sus ojos. Sin embargo, antes de que esta decisión ahogara esta excrescencia, la narración sacerdotal, que presenta tan espiritualizada la impronta divina de la creación (comparar con la narración tan antropomórfica de la tradición yahvista) había ejercido un fuerte influjo. La idea de que Dios crea por su Palabra pasará a la Mišnah y el Talmud (cf. Excursus IX).

Palabra de comunicación. La múltiple introducción de las diversas secciones con las frases: "Habló Yahweh a Moisés" o "dijo Yahweh a Moisés" supone toda la legislación atribuida a Dios. Es un procedimiento típico de los códigos orientales, pero en el encuadramiento de la Escuela sacerdotal se presenta como la comunicación de Dios con su pueblo mediante Moisés. No puede extrañarnos que los targumistas, especialmente Ngl, hayan presentado continuamente la sustitución Yahweh en estos contextos, por la fórmula Memrá de YY.

Nm 7,89 ha conservado una tradición preciosa sobre la comunicación de Dios con Moisés dentro del tabernáculo.

> "Cuando Moisés entraba en la Tienda de Reunión para hablar con El, oía la voz que le hablaba de lo alto del propiciatorio que está sobre el arca del Testimonio, de entre los dos Querubines. Entonces hablaba con El".

Esta idea de la comunicación oracular es probablemente muy antigua y la tradición sacerdotal es solamente el vehiculo de su transmisión. Las traducciones targúmicas y los midrahim especularán sobre su contenido.

B) *Gloria*

La narración de la Pascua y el paso del Mar Rojo son concebidas por esta tradición como una ocasión para que Yahweh "sea glorificado" (cf. Ex 14,18). No es fácil discernir si tenemos ya un empleo técnico, pero, por cuanto en seguida diremos, es muy probable.

La manifestación visible de Dios se expresa mediante el término *Gloria* que, dada la conexión de esta tradición con Ezequiel, parece debe entenderse con el aparato externo de resplandor, aunque probablemente sin el sistema imaginativo tan complicado de la visión del profeta.

La Gloria se aparece ya con ocasión del maná (Ex 16,7.10) y en el Sinaí (Ex 24,16-17).

El midrás sobre el rostro de Moisés (cf. supra p. 43) según algunos es también de esta tradición.

Al final del Exodo se nos presenta en esta misma tradición la toma de posesión del tabernáculo por la Gloria de Dios (Ex 40,34-35).

La Gloria de Dios se aparecerá en la tienda de la Reunión con motivo de las murmuraciones (Nm 14,10) y de la rebelión de Coré (Nm 16,19).

Otro lugar importante: "entre los santos (cercanos) a mí mostraré mi santidad y ante la faz del pueblo manifestaré mi Gloria" (Lv 10,3).

C) *La morada permanente*

Si de este concepto de la Gloria de Dios pasamos a la concepción del modo de la presencia permanente de Dios en medio de su pueblo, especialmente en el tabernáculo y en el propiciatorio, encontramos una serie de expresiones que a primera vista pueden extrañar en la concepción trascendente que la tradición sacerdotal tiene de Dios. De ahí que nos pregunte-

mos si no contendrán restos de una mentalidad más primitiva que se han conservado en fórmulas arcaicas. He aquí algunas:

—El santuario se describe (25,8): "Me han de hacer un santuario para que yo habite en medio de ellos" (cf. nota de BdJ).

—Con motivo del sacrificio de holocausto perpetuo se nos dice: "a la entrada de la tienda de la reunión, donde me encontraré con vosotros para hablarte allí. Me reuniré con los hijos de Israel y seré para ellos Dios" (Ex 29,42-44) [48].

Según este importantísimo lugar la tienda de la reunión en cuya entrada se realiza el sacrificio, es un lugar de cita oracular y consagrado por la Gloria. Dios mora así en medio de los hijos de Israel. La mentalidad deuteronomista parece quedar transformada o tal vez yuxtapuesta a una forma de presencia que contiene un acento más real.

—En 30,6.36 hablando del propiciatorio que cubre el testimonio se dice "donde Yo me reuniré contigo". ¿Estamos ante explicaciones del arcaico término "testimonio"? En todo caso supone una clara concepción de la comunicación oracular. La asociación posterior del Espíritu Santo con el templo y en especial con el Sancta Sanctorum tiene sin duda aquí un punto de apoyo. Notemos de pasada que ha sido el estudio de los textos targúmicos lo que nos ha llevado a descubrir todas estas expresiones; nuevamente aquí recorremos el camino inverso.

—Más antropomórfica, si cabe, es la fórmula de Lv 26,11-12.

> "Estableceré mi morada en medio de vosotros y no os rechazaré, me pasearé en medio de vosotros, y seré para vosotros Dios y vosotros seréis para mí un pueblo".

Ya sabemos cómo ha sido transformada por la exégesis targúmica esta expresión [49]. ¿Cómo entendía la tradición sacerdotal estas fórmulas? ¿Se trata de una presencia parecida a la que el Yahvista afirmaba en el Paraíso? ¿Se trata de la concepción del carro de Ezequiel? [50].

—La forma de la presencia divina ha sido descrita así también en Lv 16,2: "yo me hago ver en forma de nube encima del propiciatorio".

¿Tenemos una forma de presencia distinta de la morada permanente? [51].

---

48 En vez de "con vosotros" (*lākem*) el Pentateuco samaritano y los LXX leen "contigo" (*lekā*) cf. para este pasaje M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD, 5), Göttingen ²1961, p. 191.

49 *Dios-Palabra* p. 409-414 y *Gloria* p. 119.

50 Una serie de comentarios insisten en el carácter arcaico de estas expresiones, que sin duda, por el carácter conservativo de la Liturgia, pueden ascender a tiempos muy remotos.

51 Para esta concepción, cf. la obra de LUZÁRRAGA, *Las tradiciones*, p. 172ss.

La forma de nube estaba ya asociada a la presencia divina, pero, siendo, como hemos visto, el vocabulario sacerdotal un vocabulario de "Gloria", nos preguntamos si en estos lugares tenemos expresiones que de alguna manera retroceden [52].

Un texto antiguo también es la bendición sacerdotal conservada en Nm 6,22-27; las fórmulas "ilumine su rostro sobre ti... Yahweh te muestre su rostro" son ciertamente metáforas pero influirán en la identificación de rostro por benevolencia.

D) *La santidad divina*

La idea de la santidad es una nota recogida ampliamente por la tradición sacerdotal, especialmente en el Código de santidad en que se repite con frecuencia la fórmula "Sed santos porque yo Yahweh, vuestro Dios soy Santo" (Lv 19,21) o simplemente la rúbrica "Santificaos y sed santos porque yo soy Yahweh vuestro Dios" (Lv 20,7). Ya sabemos que los targumistas han transformado estas fórmulas. Ellas expresan ciertamente una concepción de Dios que incluye a la vez trascendencia y actuación santificadora. En este sentido las fórmulas están muy cercanas de las de Ezequiel 36. La Palabra se hace pues Código de santidad, ordenación cúltica y exigencia moral. El Dios santo que santifica a su pueblo.

—Una fórmula típica de la escuela sacerdotal es la de "andar con Dios" (Henok, Noé, Abraham) con la que ha querido expresar el comportamiento. La posible inteligencia en sentido material ha hecho que los targumistas completen siempre esta frase con "caminar en verdad" [52a].

—La tradición sacerdotal escalona en una serie de alianzas toda la Salvación: Noé (Gn 9); Abraham (Gn 17); Sinaí (Ex 20; 25-31; 35-40 y todo el Levítico).

—En cuanto a la forma de manifestación de Dios la Escuela presenta una concepción original: manifestación que podemos llamar progresiva. A los patriarcas Dios se ha manifestado como El Šadday, pero su nombre de Yahweh no se lo manifestó (cf. Ex 6,3). En cambio con Moisés este nombre se presenta y se interpreta como Salvador-liberador (Ex 6,6), con las expresiones brazo tenso y castigos grandes.

---

[52] El hecho de que el encuentro con Dios se convierta en cita con Dios en el propiciatorio y que la expiación tenga lugar en el mismo (la tradición sacerdotal no ha explicado el modo), pueden haber inducido a la teoría posterior le la expiación como intercesión. La presencia permanente se convertiría así en Dios que actúa como perdonador por su Verbo. (cf. Filón).

[52a] Sobre estos lugares, cf. nuestro artículo *Adoración en Espíritu y Verdad, Aportación targúmica a la inteligencia de Jn* 4,23-24 *en*, *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, C. S. I. C., 1975, p. 387-403.

7.—DE JOSUE A REYES: CONFLUENCIA ENTRE TRADICIONES ANTIGUAS Y LA REDACCION DEUTERONOMISTA

Los libros llamados por el judaísmo "profetas anteriores" y que la moderna crítica llama la "historia deuteronomista", contienen materiales de muy diversa procedencia, ciertamente integrados, pero no homologados totalmente por el redactor del tiempo del destierro o inmediatamente posterior.

En cada una de las secciones expondremos, en primer lugar, aquellas concepciones que parecen anteriores a la época del deuteronomista o, al menos, independientes y en segundo lugar, lo que claramente presenta influencia del pensamiento y vocabulario deuteronomista.

A) EL LIBRO DE JOSUÉ

—La concepción del arca (cf. cap. 3, paso del río y cap. 6, toma de Jericó) es la de un objeto sagrado sin la sobrecarga que podemos ver en la tradición sacerdotal [53].

—*La teofanía* de 5,13-15 (cf. nota BdJ) probablemente representa la aparición divina en forma antropomórfica en la figura de un guerrero. El texto actual ha sido ya amañado o trastornado quizá intencionadamente. Ya sabemos que este lugar será empleado por una serie de escritores como si contuviera una revelación del Verbo. En ese caso la asociación Verbo y guerrero habría podido inspirarse también aquí [54].

—La reacción divina ante el pecado, intercesión de Josué y la respuesta de Yahweh con motivo del sacrilegio o violación del anatema (c. 7), recuerda las de Ex 32-34 y Nm 11-20.

—La *forma de la consulta a Dios* probablemente por los Urim y los Tummin (cf. nota de la BdJ a 7,14) y la expresión "al que Yahweh designe", supone una concepción muy antigua de Dios lo mismo que la idea mecánica

---

[53] Cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen [4]1976, p. 334-335 indica los lugares pertenecientes a la tradición sacerdotal.

[54] Cf. la nota sobre Justino en *Dios-Palabra*, p. 296, nota 109 y el Excursus VIII (sobre Justino e Ireneo).

del pecado, que se encuentra en esta narración. Ya desde los Setenta se tratará de dar una explicación a esta consulta [55].

—*La descripción de la batalla de Gabaón* (Jos 10) contiene expresiones como las siguientes: "Yahweh los puso delante de Israel" (10,10), "Yahweh lanzó del cielo sobre ellos grandes piedras" (10,11), "Yahweh obedeció a la voz de un hombre"; "Yahweh combatía por Israel" (10,14).

—Por otra parte se mantienen a lo largo de todo el libro *las fórmulas deuteronomistas*: Yahweh los entregó, los pondrá en tus manos, está contigo. caminará delante de ti, los arrojará delante de vosotros, la tierra que os ha prometido, etc.

—El pacto de Siquem, en el capítulo 24, con el resumen de la historia conserva las fórmulas normales de la oferta de la alianza: Dios santo, es un Dios celoso que no perdonará vuestras rebeldías ni vuestros pecados (v. 19) [56].

—La piedra es testigo de todas las palabras que Yahweh ha hablado con vosotros (24,27).

B) EL LIBRO DE LOS JUECES

a) *El Ángel de Yahweh*

Una serie de lugares nos hablan del *Ángel de Yahweh,* [57] como v. gr. en 2,1 "El Ángel de Yahweh subió de Guilgal a Betel y dijo". Las fórmulas que siguen están referidas a Dios en primera persona y supondrían al Ángel de Yahweh como un doble de Yahweh. En el v. 3 se dice: "Así que el Ángel de Yahweh terminó de decir estas palabras a todos los israelitas". Es importante este lugar porque en él se han podido fundar tanto las especulaciones sobre el ángel, como las prevenciones sobre este término, y a la vez, la concepción del Verbo como mensajero [58]. Nuestra manera de concebir estas expresioses haciéndolas derivar de distintas escuelas (v. gr. Gn 16,7 y cf. nota BdJ), no puede ocultar el impacto que ellas han podido representar

---

[55] Cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, o. c. en nota 12; también el apartado *Aletheia* del Excursus II (LXX).

[56] Sobre este capítulo cf. A. IBÁÑEZ ARANA, *Jos.* 24: *historia de su composición,* en *Miscelánea José Zunzunegui V. Estudios Bíblicos* (Bíblica Victoriensia 7) Vitoria 1975, p. 43-93.

[57] Sobre ello cf. E. JACOB, *Teología del A. T.*, Madrid 1969, p. 76 ss.

[58] *Dios-Palabra.* Ni ángel ni consejero, p. 125 ss.

en la concepción sobre Dios y la dificultad que para unificarlas con otras han debido sentir los targumistas.

Algo parecido podemos decir de la aparición a Gedeón (6,11ss. 20), en que se intercambia esta expresión con otras como "Yahweh se volvió hacia él y dijo" (v. 14) o "Yahweh le respondió" (v. 16). La complicación de esta manera de hablar que será aprovechada por la apologética cristiana para ver en el Ángel al Verbo [59], puede verse en la siguiente secuencia (6,21-24):

> "Entonces el Ángel de Yahweh extendió la punta del bastón que tenía en la mano y tocó la carne y las tortas ázimas. Salió fuego de la roca, consumió la carne y las tortas y el Ángel de Yahweh desapareció de su vista. Entonces Gedeón se dio cuenta de que era el Ángel de Yahweh y dijo: "¡Ay mi Señor Yahweh! ¡Pues he visto al Ángel de Yahweh cara a cara!" y Yahweh le respondió: "La paz sea contigo. No temas, no morirás", Gedeón levantó en aquel lugar un altar a Yahweh y lo llamó Yahweh-Paz".

Estos lugares nos hacen insistir en la necesidad a que se enfrentó la exégesis targúmica de inventar un sistema para la representación de las apariciones de Dios. Verbo y Gloria serán las preferidas.

También la historia de la concepción de Sansón (cap. 13) presenta la misma complicación, culminándose (cf. nota BdJ a 13,3) con la identificación con Yahweh en el v. 22.

b) *El Espíritu de Yahweh*

Junto a esta concepción y para complicar más el problema de la representación de Dios y la exégesis targúmica, encontramos la frecuente mención del Espíritu de Dios que invade a los jueces v. gr. 11,29 (Jefté) [60].

c) *La marcha de Dios desde el Sinaí en el Cántico de Débora*

Especial interés tiene para nosotros el cántico del cap. 5, porque, como todos los cánticos, han prestado elementos para la posterior representación de Dios y para el desarrollo midrásico. Ello se ha llevado a efecto a base de la historización de fórmulas de suyo poéticas.

---

[59] Cf. supra nota 54 y también J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 167.

[60] Para la representación del Espíritu remitimos a E. JACOB, *Teología* p. 119 ss. y a P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. T.* (Actualidad Bíblica 12) Madrid 1969, p. 234 ss. y de J. DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu*, Bilbao 1974.

En primer lugar la majestuosa descripción de 5,4-5 que influirá grandemente en la representación de la escena del Sinaí (lo mismo en el relato que trae el 4.º de Esdras) (cf. en BdJ las referencias a Dt 33,2; Sal 68,8-9; Ex 19,16 y nota Sal 97,5).

5,4 "Cuando subiste de Seir, Yahweh,
cuando avanzaste por los campos de Edom,
tembló la tierra, estremecióse el cielo,
las nubes en agua se fundieron.
5,5 Delante de Yahweh los montes se licuaron,
delante de Yahweh, el Dios de Israel.

Otro lugar interesante en este cántico es:

5,25 Maldecid a Meroz, dice el Ángel de Yahweh
maldecid, maldecid a sus moradores,
pues no vinieron en ayuda de Yahweh,
en ayuda de Yahweh como los héroes.

Como hemos apuntado al comienzo de esta sección, a lo largo de este libro abundan las expresiones típicas del Dt: "abandonaron a Yahweh", "no escucharon su voz" etc.; una serie de fórmulas mantienen la concepción antropomórfica como 1,22: "También la casa de José subió a Betel. Yahweh iba con ella", o las fórmulas "entregó en manos", etc.

C) LOS LIBROS DE SAMUEL

—*La comunicación con Dios,* presenta una serie de lugares en que se habla de revelación de la Palabra y que sin duda están en la base de la posterior sustitución targúmica (cf. 1 Sam 3,1.7) [61].

—*La concepción del arca* (cf. 1 Sam 4-6; 2 Sam 6: traslado del arca) implica una representación muy primitiva de una presencia ligada a un objeto sagrado. Las narraciones lo ponen de relieve [62]. Sin embargo desde el

---

61 Para la revelación de la Palabra y la fórmula "no se había revelado la Palabra de Yahweh" (1 Sam 3,7) cf. *Dios-Palabra* p. 119. Lo mismo la ecuación "rechazar a Yahweh" (1 Sam 15,14) = "rechazar la palabra de Yahweh (1 Sam 15,25) fórmula típica de la redacción deuteronomista la hemos expuesto en *Dios-Palabra* p. 124 (como un precedente del targumismo Memrá).

En la oración de David (2 Sam 7) se emplea: haz según tu palabra; tus palabras son verdad (v. 25.28).

62 G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* I. München 1972, p. 247-254 hablando de la concepción sobre la tienda y la Gloria de Dios, orienta hacia la distinción de dos tradiciones distintas, una que sería la de la tienda del Encuentro (Ex 33,7-11: E) y la tradición acerca del Arca (Nm 10,35; Jos

punto de vista de los targumín no presentan dificultades. Solamente nos interesa destacar la conexión del castigo con la "mano" de Dios (v. gr. en 1 Sam 5,11; 6,3.9 etc.). Probablemente tenemos un caso más entre los muchos que han podido influir en la asociación mano-Verbo-castigo [63].

—En el cántico de Ana encontramos las expresiones Roca, Santo, etc. (1 Sam 2,2).

—*En cuanto al término "Gloria"* encontramos un lugar importante (1 Sam 4,21) con motivo del nombre de Ikabod, hijo de Pinhás (uno de los hijos de Elí): "Llamó al niño Ikabod diciendo: la Gloria ha sido desterrada de Israel". Aunque en su sentido original nada tenga que ver con una apelación divina, sin duda se prestaba para designar "a Dios que se aleja" con el nombre de Gloria (posteriormente Shekiná). Notar la conexión con el Arca: "Cayó el arca".

Igualmente es interesante la famosa expresión de 1 Sam 15,29:

> "Y la Gloria (*nēṣaḥ*) de Israel no miente ni se arrepiente porque no es un hombre para arrepentirse".

3-6; 1 Sam 1-6). Ambas se habrían fundido en la combinación de la tradición sacerdotal. Así se unieron también con la Tienda y con el Arca dos "teologías" totalmente distintas. Allí se trata de una teología de la aparición, aquí de una teología de la presencia. Todavía el templo de Salomón, cuyo santísimo contenía el arca, fue considerado como el lugar de la presencia personal de Yahweh (1 Re 8,12). La presencia divina era siempre una presencia benéfica, y es significativo observar cómo la venida del arca a Israel provocaba explosiones de alegría semejantes a las danzas coribánticas (cf. 1 Sam 4,4s; 6,13.19; 2 Sam 6,5.14). Nota ésta que aparece incluso en el Cronista, tan propenso a la alabanza; el cronista deja la sombría teología de P sobre el tabernáculo y vuelve a conectar con la antigua tradición del arca, p. 250-251 (Trad. castellana Salamanca, 1972, p. 302). La concepción del Deuteronomio y de la Escuela Deuteronomista acerca del Arca como cofre donde se guardan las tablas de la Ley (Dt 10,1-5; 1 Re 8,9) supone ya una "racionalización", más aún una desmitificación, puesto que según la teología deuteronomista, Yahweh, habita en el cielo; sobre la tierra, en el lugar del culto, El ha puesto su nombre (Dt 26,15; 12,5; 11,21 y passim); en adelante el Arca se llamará "Arca de la Ley" (p. 251, trad. esp. p. 302). Para Von Rad la nueva concepción del Arca como cofre de las tablas de la Ley habría tenido un precedente en el Arca-Trono de Dios con el nombre de las Tribus. La combinación de la Escuela Sacerdotal, según Von Rad (p. 252) sería como una restauración de la antigua teología de la Tienda y de la Aparición. La concepción acerca de la habitación y trono habría sido atenuada. Sobre una teoría de la Shekiná, en la doble concepción de aparición y presencia cf. A. M. GOLDBERG, o. c. en nota 13, p. 456.

[63] Sobre el Espíritu malo que invade a Saúl puede verse J. DE GOITIA, o. c. p. 42. Lo mismo en 1 Sam 16,14 y 19,9 la mención del Espíritu de Yahweh y del Espíritu malo.

La fórmula parece ser una réplica explicativa a 15,11 del mismo libro en que se dice:

> "Me arrepiento de haber dado la realeza a Saúl, porque se ha apartado de mí y no ha ejecutado mis órdenes".

En Nm 23,19 aparece la expresión "no es un hombre para arrepentirse". Por nuestra parte destaquemos que esta expresión bien como glosa, bien como original, es una muestra (en la línea de ejemplo, paralelo o precedente) de la sustitución Gloria en contextos antropomórficos. En los mismos contextos encontramos en los targumin bien Iqar de la Shekiná, bien prevalentemente Memrá [64].

Otras expresiones narrativas siguen el estilo común [65].

Las dos secciones poéticas que concluyen el segundo de Samuel contienen interesantes observaciones de vocabulario:

El salmo de David (2 Sam 23) reproduce el Sal 18. Ahora bien, como hemos indicado en su lugar, este salmo es uno de los que han inspirado más sustituciones targúmicas. Su carácter de teofanía individual así lo lleva consigo. Remitimos a la sección de los salmos pero insistiendo nuevamente en la importancia del v. 31:

> "La Palabra de Yahweh es acrisolada.
> El es escudo para cuantos a El se acogen".

Las últimas palabras de David (2 Sam 23,1-7) describen así la comunicación de Dios con David, de tipo profético:

> "El Espíritu de Yahweh habla por mí,
> Su Palabra está en mi lengua" (v. 2).
> "El Dios de Jacob ha hablado,
> me ha hablado la Roca de Israel" (v. 3).

Notemos la identificación de Palabra y Espíritu en v. 1 y la secuencia "Dios de Jacob"... "Roca de Israel" en v. 2 que será reproducida en 4.º Esdras: "Altísimo... Fuerte" y el Targum.

Finalmente en la narración del censo (2 Sam 24) se nos habla confusamente de Yahweh y de su ángel con motivo de la plaga de la peste (v. 14-17). Tenemos de nuevo la asociación: ángel-castigo.

---

64 Pueden verse en *Dios-Palabra* el estudio de los textos targúmicos de Nm 23,19 (p. 456-459) y de Gn 6,6-7 (p. 184-188 "Me arrepiento en mi Verbo").

65 La fórmula "Yahweh estaba con El" (1 Sam 18,12-14) o "Yahweh Sebaot estaba con El" (2 Sam 5,10) se alternan. La consulta a Yahweh por parte de David (v. gr. 1 Sam 23,2.4-en v. 8 notar el efod-) se diferencia de la consulta a la pitonisa de Endor por parte de Saúl (1 Sam 28).

D) LOS LIBROS DE LOS REYES

Las apariciones

En la historia de Salomón nos interesa destacar: el sueño de Gaabón (1 Re 5,5 ss); la fórmula de aparición en sueños es de tipo elohista (cf. nota de BdJ).

En la segunda aparición divina (9,1-9) las fórmulas sobre el nombre [66] vuelven sobre las empleadas en la sección de la construcción del templo [67]: "Casa al nombre de Yahweh" (1 Re 5,17.19, cf. etiam cap. 8 y nota a 8,16) o simplemente "Casa" (1 Re 6 passim) y "Casa de Yahweh", y la denominación "Debir" (probablemente en relación con la posterior denominación divina *Debîrah*) [68].

Es digna de notar la promesa "habitaré en medio de los hijos de Israel" (6,31).

La Gloria en la inauguración del Templo salomónico.

La toma de posesión por parte de Dios se describe en 1 Re 8,10-13 y ha sido muy estudiada por parte de los midrasistas y targumistas.

> "Al salir los sacerdotes del Santo, la nube llenó la Casa de Yahweh. Y los sacerdotes no pudieron continuar en el servicio a causa de la nube, porque la Gloria de Yahweh llenaba la Casa de Yahweh. Entonces Salomón dijo: Yahweh quiere habitar en densa nube. He querido erigirte una morada, un lugar donde habites para siempre".

—La oración deuteronómica de 1 Re 8,22-61 y la inserción de vv. 41 ss.) insisten en la teología del Nombre, que hemos expuesto al tratar del Deuteronomio.

La historia de Salomón termina con la fórmula: "apartarse o desviarse su corazón de Yahweh", que será interpretada especialmente de la contaminación idolátrica, como el targumismo "caminar en verdad" será interpretado del culto monoteístico.

La motivación deuteronómica "por no haber obedecido la voz de Dios".

El resto de la historia del libro de los reyes, salvo los episodios de

---

[66] Las fórmulas de juramento (v. gr. en la sección de la sucesión de David, 1 Re 1-2) son las corrientes.

[67] Sobre la concepción de la presencia en el templo salomónico, cf. supra nota 62.

[68] Esta denominación, cf. Anexo V de *Dios-Palabra*, p. 668 ss.

Elías [69] y Eliseo, se centra en el juicio de su conducta moral y la reflexión sobre las causas del desastre. Influídos por la corriente del pensamiento profético del que el Deuteronomio es síntesis, los redactores deuteronomistas contemplan toda esta parte de la historia de Israel como antes Josué, Jueces y Samuel, a partir de la fidelidad o infidelidad para con la Palabra de Dios, sancionada en la Palabra profética y en la Ley de Moisés (Deuteronomio). La desgracia del Norte se debe a "no haber obedecido la voz de Yahweh" (2 Re 17). "Hacer o no hacer lo recto a los ojos de Yahweh" es el principio fundamental del juicio deuteronomista. Condensa la exigencia de la Alianza, el comportamiento de acuerdo con la Palabra hecha ley.

Ezequías, Senaquerib e Isaías (*cf. Is* 36-39)

La narración del reinado de Ezequías con el episodio de la invasión de Judea por parte de Senaquerib y del sitio de Jerusalén nos ofrece algunas representaciones interesantes en las que se funden tradiciones antiguas con una redacción deuteronomista.

La oración de Ezequías ante Yahweh (2Re 19,15-19) une la antigua concepción de la presencia divina sobre los Querubines con la profesión de Dios creador de todo.

La respuesta divina asegura con la fuerza de su Palabra (19,33) que Senaquerib no entrará en la ciudad.

La mención del Ángel de Yahweh matando a ciento ochenta y cinco mil hombres del campamento asirio es una prueba de la preferencia ya comenzada de sustituir a Yahweh por su ángel en las acciones de castigo [69a].

La expresión "caminar con fidelidad y con corazón perfecto" de 2 Re 20,3 (Is 38,3) es un precedente targúmico interesante.

---

69 En la historia de Elías encontramos tres episodios sugestivos sobre la comunicación de Dios. En primer lugar el fuego que consume los sacrificios (1 Re 18,38). En segundo lugar el delicioso pasaje en Horeb en que Dios está en la suave brisa (1 Re 19,9-13). Finalmente el carro divino que le transporta (2 Re 2,11). No puede extrañarnos que la figura de Elías haya sido objeto de especulación junto con la de Henoc y Moisés.

69a Los c. 36-39 de Isaías contienen un duplicado de 2 Re 18,13-20,19 con la excepción de 38,9-20, un salmo que invoca la ayuda de Yahweh antes de bajar a las puertas del Seol. En el v. 15 el verbo "glorificar" se encuentra como "hablar" en DSIa y en Targ.

8.—EL LIBRO DE ISAIAS, SEGUNDA Y TERCERA PARTE, (c. 40-66) Y SECCION APOCALIPTICA (c. 24-27)

El mensaje del primer Isaías con su visión de Dios y la proclamación de su santidad y Gloria, con su genial intuición del juicio en el poema de la mano extendida, con su percepción del descenso de la Palabra, iba a crear Escuela. Había enriquecido la conciencia literaria y teológica con una serie de elementos simbólicos de la representación de Dios y de su actuación.

Como ha demostrado Lack [70] existe una relación estrecha entre la simbólica del Primer Isaías y la del Libro de la Consolación (Segundo Isaías, cc. 40-45) y entre ambas y el llamado tercer Isaías (cc. 56-66). Por nuestra parte creemos que lo mismo se da en la sección Apocalíptica (cc. 24-27).

A) IS 40-55 (DEUTEROISAÍAS) Y 56-66 (TRITOISAIAS)

El Deuteroisaías proclama la "buena noticia" a los desterrados en Babilonia. El mensaje está centrado en el Dios Salvador que como un Pastor congrega a su pueblo camino de la Patria. El retorno se concibe como un nuevo Exodo por el desierto que se convertirá en vergel. Entretanto se entrevé la caída de Babilonia y se canta ya una elegía por su ruina. El monoteismo absoluto domina toda la sección y el recurso al Dios creador fundamenta la confianza en la fuerza del Dios Salvador.

El Tritoisaías se dirige ya a los que han regresado del destierro. Les invita al verdadero ayuno, la compasión para con el prójimo y sobre todo les anima con la visión de un futuro de gloria en Jerusalén, convertida en centro de toda la tierra.

El simbolismo de Sión como ciudad del santo de Israel, lugar donde reposan sus pies (60,13-14) ata con vínculos literarios y de imaginación estos capítulos a la obra del Primer Isaías.

El esquema "Palabra" prevalece en la segunda parte de Isaías y el esquema "Gloria" en la tercera, pero sin ser exclusivos. Nosotros lo reflejare-

---

[70] Remitimos de nuevo a la obra de R. LACK, *La symbolique du livre d'Isaïe.* (Anal. Bíblica 59), Roma 1973. Nos parece importante la nueva visión que el problema de la unidad de esta segunda parte adquiere a la luz de este estudio.

mos de una manera sencilla, pero convencidos de que ambos conceptos representan de alguna manera ideas maestras del desarrollo interno de estos capítulos.

a) *La Palabra*

La voz que suena (40,1) se hace proclamación, evangelio, oráculo de salvación, libro de la consolación.

—La Palabra de Dios permanece para siempre (40,8).

—Es una Palabra verdadera (45,23).

—Palabra creadora del Nuevo Exodo [71].

—Palabra eficaz que se compara con la lluvia (55,10ss).

La Palabra de Yahweh puesta en los labios del Servidor es como una flecha bruñida (cf. 49,2). Su misión es escuchar y proclamar la Palabra (cf. 50,4).

A esta luz se comprende la importancia del reclamo del profeta tanto a la obra creadora (45,7: la luz; 45,18: los cielos, la tierra habitable, etc.) como a la obra redentora (48,17: Así dice Yahweh tu Redentor, El Santo de Israel). Todo ello en fórmulas de autopresentación divina con el más estricto monoteísmo. Dios es el dueño de la creación y de la historia.

Y junto a ello la imagen de Dios como esposo, lleno de tierno amor (54,5: Tu Hacedor es tu esposo).

La rúbrica "Ha hablado la boca de Yahweh" (40,5; 58,14; cf. 62,2) nos remite a la fuerza de la Palabra.

Si a estos lugares sobre la palabra y la voz, unimos las menciones de la mano (50,2: "¿Acaso se ha acortado la mano de Yahweh?" cf. 59,1) del brazo (40,10 y passim), de su espíritu (40,13 cf. infra apartado c), todo ello supone una gran riqueza en elementos poéticos representativos. El lenguaje simbólico será traducido en el Targum, unificándolo en el empleo de Palabra (*Memrá*), o Poder (*Geburá*).

En la tercera parte de Isaías encontramos la expresión "temblar ante la Palabra (66,5).

En su conjunto la segunda y tecrera parte de Isaías muestran la fuerza purificadora y renovadora de la Palabra divina. Palabra viva frente a los ídolos "mudos".

b) *La Gloria*

Al comienzo de la segunda parte se anuncia:

---

71 Al tema de la fuerza creadora de la Palabra ha dedicado un amplio estudio C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Analecta Bíblica 43) Roma 1970. Puede verse también la influencia de las fórmulas de Isaías (proclamación del monoteísmo absoluto) en las traducciones targúmicas en nuestro artículo *Soluciones de los targumín del Pentateuco a los antropomorfismos*: EstBíb 28 (1969) 263-281.

"Se revelará la Gloria de Yahweh
y toda criatura a una la verá,
pues la boca de Yahweh ha hablado" (40,5).

Boismard [72] ha hecho notar justamente el paralelo que nuestro lugar presenta para la inteligencia de Jn 1,14. Por nuestra parte hacemos notar la concurrencia en el mismo versículo de Gloria y Boca de Yahweh, que posteriormente se cambiará por Verbo.

La expresión de 42,8 ("Mi Gloria no la cedo a otro") en su sentido original podría entenderse del derecho a la honra, pero no cabe duda, sobre todo por la contraposición con "ídolos", que presentaba un buen apoyo para la posterior denominación de Dios como Gloria [73].

Pero donde el término y concepto de Gloria ocupa un lugar verdaderamente importante es en la tercera parte de Isaías. Podemos decir que es una verdadera concentración de la Simbólica de la Gloria-Luz. Incluso estructuralmente el clímax parece encontrarse en esta mención, que se combina por otra parte con "mano", "brazo", etc.

En 58,8, entre la recompensa del verdadero ayunante (el que se humilla y hace justicia y misericordia) se dice:

"Entonces brotará tu luz como la aurora
y tu herida se curará rápidamente,
te precederá tu justicia,
la Gloria (*Kābôd*) de Yahweh te seguirá".

Esta concepción de la Gloria siguiendo al justo (cf. 52,12: "os cierra la retaguardia del Dios de Israel") se concretará en la concepción rabínica de la relación entre justicia y Shekiná: la Shekiná mora con los justos. ¿Una prueba más de la posterior sustitución Gloria-Shekiná?

En el fragmento apocalíptico que describe la intervención divina como un guerrero (notar "brazo" en 59,16) se dice (59,19):

"Temerán desde Occidente el nombre de Yahweh,
y desde el Oriente verán su Gloria,
pues vendrá como un torrente encajonado
contra el que irrumpe con fuerza el soplo de Yahweh [74].

A continuación en el poema de la maravillosa resurrección de Jerusalén, luz y Gloria se alternan poéticamente (60,1-3).

---

72 *Le prologue de Saint Jean*, París 1966 (= *El prólogo de San Juan*) (Actualidad Bíblica 8), Madrid 1967, p. 81.

73 Sobre el monoteísmo en el Deuteroisaías, cf. nuestro artículo: *El monoteísmo bíblico*, (nota 36), p. 51-54.

74 Para la imagen, cf. LACK, o. c. p. 132 ss.

1 "¡Arriba, resplandece, que ha llegado tu luz,
y la Gloria de Yahweh sobre ti ha amanecido!
2 Pues mira cómo la oscuridad cubre la tierra
y espesa nube a los pueblos,
mas sobre ti amanece Yahweh
y su Gloria sobre ti aparece.
3 Caminarán las naciones a tu luz
y los reyes al resplandor de tu alborada".

Ya hemos hecho notar cómo esta alternancia está en la base del empleo Iqar en las apariciones justamente con los lugares de Gloria en el Pentateuco. Acertadamente remite la BdJ a Is 9,1 y Ex 24,16.

De ahí que a continuación se da al templo el nombre de Casa del Esplendor (60,7; BdJ traduce "Casa hermosa") y más poéticamente (60,13) "lugar donde mis pies reposan" [75] y a sus habitantes "obras de mis manos para manifestar mi Gloria" (60,21) [76].

En la composición quiástica de estos capítulos, 62,2 vuelve de nuevo a la gloria comunicada a Jerusalén.

"Verán las naciones tu justicia
todos los reyes tu Gloria
y te llamarán con un nombre nuevo
que la boca de Yahweh declarará" [77].

En el poema apocalíptico del cap. 66 la intervención de Yahweh se presenta con la fórmula (66,5): Que Yahweh muestre su Gloria. La voz de Yahweh (66,6), que ha sido venganza para los enemigos, se hace anuncio alegre (66,10) con esta intuitiva metáfora (66,11):

"De modo que chupéis y os deleitéis
de los pechos de su Gloria" [78].

---

[75] Notar en 60,16 la expresión "El Fuerte de Jacob". Esta expresión parece sustituir al Šadday y pasará a la literatura targúmica y apocalíptica (cf. el Cuarto de Esdras).

[76] El concepto de "plantación de Dios" y la expresión "obras para manifestar mi gloria" de Qumran (cf. Excursus VI) están profundamente inspirados por Isaías. Recordar que Isaías y Habacuc han sido libros preferidos por los sectarios. Sobre la importancia de las relecturas remitimos a nuestra observación final de este Excursus, cf. Is 61,3.

[77] El Targum de Isaías traduce: "Y verán todas las naciones tu justicia y todos los reyes tu gloria y te llamarán con un nombre nuevo, que será pronunciado por el Verbo de Yahweh". En 62,3 encontramos "mano de Yahweh, palma de tu Dios", términos suprimidos y sustituidos por el Targum.

[78] Cf. A. Penna, *Isaia*, p. 625 (Comentario a 66,11). La traducción de la BdJ "pechos" es dudosa, cf. TH: *mzyz kbwdh*, 1Q Is tiene *mmzyz* ó *mmzwz*, cf. el *ziw iqarh* del Targum y Alonso-Sicre, o. c. p. 392 y 367, ad 66,11 y 60,16.

Nuestro pasaje podría entenderse de la Gloria comunicada a Jerusalén. De todos modos, si la expresión se refiere a Dios, sería sin duda una de las más atrevidas del A. T.

Finalmente en el discurso escatológico conclusivo, la Gloria será proclamada a las naciones que no la habían visto (66,19). Y toda carne vendrá a prosternarse ante Dios. Esta visión de la Gloria a las naciones es pues un digno epílogo de este libro que podría llamarse el Libro de la Gloria.

c) *Otros lugares dignos de estudio*

—En primer lugar *el empleo de Espíritu* del que ya hemos indicado algunos lugares en la segunda parte de Isaías y que en la tercera encuentra su culminación en 61,1 "El Espíritu del Señor sobre mí".
Una función casi sustitutiva de Espíritu como guía y conductor de toda la historia de Israel, se encuentra en Is 63,10.11.14, como hicimos notar [79].

—Otra expresión importante es 59,1-2 "esconder el rostro por los pecados", que podría ser un buen precedente de la concepción targúmica de la Shekiná que se aparta por los pecados de los hombres.

De las recurrencias de mano, brazo, etc. ya hemos hablado más arriba.

En síntesis, la segunda y tercera parte de Isaías forman un conjunto importante en la concepción tanto del vigor de la Palabra como en la representación de la gloria. La riqueza imaginativa heredada del Primer Isaías ha jugado un papel fundamental.
La imaginación poética del Tercer Isaías, aunque no llega al vigor del Primero, ha desarrollado importantes temas escatológicos y muy especialmente la visión del juicio de los enemigos a la puerta de Jerusalén (66,24) que pasará a la tradición targúmica y midrásica.

La concepción de la Gloria de Jerusalén, con la simbólica de la luz y de la protección que el Tercer Isaías comparte con muchos salmos, es sin duda su mayor aportación en el campo de nuestra búsqueda.

---

[79] *Dios-Palabra* p. 109-110. Es importante observar el lugar que R. LACK, o. c. le asigna en la estructura del Is III. El Espíritu sería junto con el brazo, el fuego, etc. uno de los elementos de la simbólica de la purificación de Sión. La introducción del Espíritu en la dirección de la historia ¿es una sustitución del brazo y de la mano?

B) EL APOCALIPSIS DE ISAÍAS (CC. 24-27)

Incorporado al gran conjunto del libro de Isaías, pero formando cronológicamente su última pieza, estos capítulos presentan una simbólica coherente con el resto de la obra [80].

Se comienza anunciando que Yahweh estraga la tierra (24,1) porque así ha hablado Yahweh (24,3).

a) *La Gloria*

Mientras la villa ha quedado vacía (24,7-13), la majestad de Yahweh es aclamada desde el mar (24,14).

"Por eso en las islas glorifican a Yahweh
en las islas del mar el nombre de Yahweh, Dios de Israel" (24,15).
"Desde el confín de la tierra cánticos hemos oído:
¡Gloria al justo!" (24,17).

La actuación judicial de Dios en el cielo (astros) y en la tierra (24,18-23a) termina con la misma representación:

"Cuando reine Yahweh Sebaot,
en el monte Sión y en Jerusalén,
y esté la Gloria en presencia de sus ancianos".

De nuevo la simbólica Sión, Jerusalén y la presencia de la Gloria, que en este caso parece ya empleado en forma casi denominativa.

En 26,10 se dice del malvado que "no teme la majestad de Yahweh".

b) *La Roca Fuerte* (*Villa fortificada*)

Las secciones que siguen (25,1-27,1): oración de acción de gracias, festín mesiánico, canto de victoria, salmo y oráculo, (especialmente sobre la destrucción del Leviatán), están centradas en la imagen de la ciudad fortificada (25,2) sobre la que reposa la mano de Yahweh (25,10). La aplicación de la idea de Roca a Yahweh (26,4) es un simbolismo que los targumistas y 1 Pe entenderán como la Palabra. Lo mismo "la espada dura, grande, fuerte" con que castigará a Leviatán (27,1), que los targumistas y el 4.º de Esdras han conectado con el festín mesiánico.

c) *El Dios guardián de su viña* (27,2-5) con la invitación de acogerse a su amparo es también otro bello preludio de la Shekiná.

La sección apocalíptica termina con el tocar del cuerno grande y la reunión de los dispersos para adorar a Yahweh en el monte santo de Jerusalén (27,13).

---

[80] Cf. LACK, o. c. p. 67 y ALONSO-SICRE, o. c. p. 204 ss. Sobre Is 24,15: Ib. p. 207.

9.—PROVERBIOS

Como es sabido, el libro bíblico de los Proverbios es el resultado de varias colecciones de muy distinta datación. Nuestro tratamiento tendrá en cuenta este detalle, pero hemos preferido respetar el orden actual. Dentro de cada una de esas colecciones anotaremos brevemente las expresiones que puedan considerarse como precedentes en la línea de las sustituciones targúmicas Verbo, Gloria y afines.

Un primer dato común a la literatura sapiencial es la ecuación de la Palabra con la Sabiduría [81]. Esta va adquiriendo progresivamente la función creadora, educativa y salvífica [82]. De ahí que constituya un importante paralelo y fuente de inspiración para el targumista.

A) LA COLECCIÓN INTRODUCTORIA (1,8-9,18) [83]

Dentro de esta sección merecen destacarse las siguientes referencias, especialmente sobre la Sabiduría en la Creación:

—*El llamado "Pregón de la Sabiduría"* (1,20-23) la presenta como fuente del Espíritu (1,23a) y fuente de la revelación-palabras (1,23b).

De ahí que el no acoger la Sabiduría se reprocha como "rechazar la Palabra del Señor" (1,24) [84].

---

[81] C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse*, y los artículos de TWNT, Pirot-Clamer. Enciclopedia de la Biblia y la obra de A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, París 1966. Cf. la síntesis de S. PIÉ Y NINOT, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona 1973: a) Ley y Espíritu, b) Palabra, fuente de vida, c) Palabra como norma de rectitud. Recordar la conexión entre Palabra y Sabiduría en N Gn 1,1.

[82] Sobre la concepción de la Sabiduría en general y en Israel véanse las obras que citamos en *Dios-Palabra*, p. 107 y nota 26. Puede verse también *Mysterium Salutis*, II, 1, Madrid 1969, p. 99 y la interesante nota 31 de la misma página.

[83] Para esta sección, cf. A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*: RB 44 (1934) 42-68; 172-204; 374-384; y 44 (1935) 344-365; 502-525. Puede verse también G. W. BUCHANAN, *Midrashim prétannaïtes. A propos de Prov. I-IX*: RB 72 (1965) 227-239. Para Buchanan el tono de esta sección sería un ejemplo de estilo targúmico (cf. 3,1a, comparado con Dt 11,21; art. cit. p. 230; así también Prov 2,20-8,3 parece una exposición o comentario de Dt 11,18-22, art. cit. p. 235). Por lo demás la influencia de nuestra sección en las exégesis targúmicas es a su vez innegable, cf. la identificación de la Sabiduría con el árbol de la vida en Prov. 3,18 y el paralelo targúmico Ley-árbol de la vida en Gn 3,24 (tradición palestinense). Asimismo la posible influencia de la fórmula de Prov 3,19 en la expresión targúmica "perfeccionó" puede verse en *Dios-Palabra*, p. 148, nota 4.

[84] Cf. PIÉ Y NINOT, o. c. p. 665. La BdJ da otra traducción de este verso.

Es importante en 1,29 la fórmula: "no eligieron el temor de Yahweh", que tendrá amplio eco en la sustitución targúmica.

—Un poco más adelante la Sabiduría aparece identificada con el árbol de la vida (3,18) e instrumento en la creación de forma semejante a lo que se afirma de la Palabra en otros lugares bíblicos: Así en 3,19-20.

"Con la Sabiduría fundó Yahweh la tierra,
con la inteligencia consolidó los cielos,
con su ciencia se abrieron los océanos
y las nubes destilan el rocío".

—*En el Discurso de invitación de la Sabiduría* (cap. 8) se presentan en primer lugar las palabras de su boca como justas (v. 6-8).

En el magnífico desarrollo de 8,22-31, aparece la Sabiduría como artífice de la creación. Es la versión sapiencial de la Palabra creadora. A este lugar han acudido continuamente los targumistas y midrasistas, aunque una censura posterior haya marcado este pasaje. El poema ha sido muy estudiado [85]. Por nuestra parte nos detendremos solamente en aquellos lugares que pensamos han sido especialmente significativos en la terminología.

La afirmación de v. 22 "Yahweh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas" [86] presentaba dos términos, que serán grandemente utilizados: *rē'šît* que evocará la palabra creadora del Génesis y a la vez la creación de la ley desde el principio. Igualmente *q d m* palabra asociada a las cosas creadas antes de la creación del mundo [87]. Lo que en el texto original era una descripción poética de la primacía de la Sabiduría (como lo muestra el desarrollo poético subsiguiente) daría pie para una especulación que está en la base de todos los comentarios y traducciones.

En un primer desarrollo, el poema insiste en la prioridad de la Sabiduría.

antes que la tierra (v. 23),
antes que los abismos y las fuentes cargadas de agua (v. 24),
antes que los montes y colinas (v. 25),
antes de la tierra, los campos y el polvo primordial del orbe (v. 26).

---

[85] Cf. La excelente nota de la BdJ *ad hoc*. Sobre esta sección cf. M. DAHOOD, *Proverbs* 8,22-31: CBQ 30 (1968) 512-521 y S. BARTINA, *La sabiduría en Proverbios* 8,22-36: EstBib 35 (1976) 5-21. Véase también C. LARCHER, o. c. p. 331-340 donde hace una magnífica exposición. Sobre la personificación termina sin decidirse como cree que tampoco lo hizo el autor (p. 340). Sobre la relación con la Palabra creadora p. 339 nota 2.

[86] BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia* (BAC 25-26), Madrid [3]1953, traduce: "Yahweh me poseyó al principio de *sus caminos*, con anterioridad a sus obras, desde el principio".

[87] Este término está en la base de la concepción targúmica y midrásica acerca de las cosas creadas antes o al comienzo de la creación del mundo; sobre ello cf. A. DÍEZ MACHO, *Ms. Neophyti I, Exodo*, p. 58 y *Gloria*, p. 78. En

Esta sección está presidida por los siguientes verbos: fui modelada (v. 23) fui engendrada (v. 24,25) [88].

En seguida se nos afirma la presencia cooperadora, y la asistencia de la Sabiduría.

> Cuando asentó los cielos y trazó el círculo sobre la faz del abismo (v. 27),
> cuando condensó las nubes y afianzó las fuentes del abismo (v. 28),
> cuando fijó los límites del mar y asentó los cimientos de la tierra (v. 29) [89].

La presencia de la Sabiduría (allí estaba yo) se afirmaba ya en v. 27 pero en el v. 30, se le añade un término "como arquitecto". Esta expresión, cuyo significado original denota modelo (cf. Dahood), será otro de los términos en que se asiente la idea de la función creadora de la Ley.

El texto prosigue (v. 30b. 31).

> "Y era yo todos los días su delicia
> jugando en su presencia todo el tiempo,
> jugando por el orbe de la tierra;
> y mis delicias están con los hijos de los hombres".

---

las listas rabínicas no aparece la Sabiduría, lo que parece indicar una censura sobre esto, cf. J. JERVELL, *Imago Dei: Gn 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 58), Göttingen 1960.

88 En v. 23 BOVER-CANTERA traduce "fui constituída". En vv. 24.25 "fui dada a luz". DAHOOD lo entiende en relación con los textos ugaríticos, art. cit. p. 514-515.

89 Para H. RINGGREN, *Sprüche* (ATD, 16/1), Göttingen ³1980, p. 40, la concepción de la creación que preside nuestro lugar es la concepción común israelita que se remonta a modelos cananeos. Asimismo la figura de la Sabiduría divina que está a la obra en la determinada ordenación de la creación. El pasaje de 8,30 lo interpreta como "artista". Sobre el significado de *'mn* en dicho lugar puede verse R. B. Y. SCOTT: *Wisdom in Creation: The 'āmôn of Proverbs VIII*, 30, VT 10 (1960) 213-223 que lo interpreta como lazo de unión y, por consiguiente, bien como "artista" o como "ser querido". C. H. TOY, *Proverbs* (ICC), Edinburgh 1959, p. 173 lo traduce como "ward" (pupilo) y en p. 177 explica que con un breve cambio de forma, el sentido podría ser el mismo que en Cant 7,1 "artista", "arquitecto", "maestro de obra". Puede verse también Dahood. Para nuestro propósito lo verdaderamente importante es que los targumistas han interpretado la Sabiduría como el comienzo de la obra creadora, cf. 8,22 y Gn 1,1 y nuestro comentario en *Dios-Palabra* p. 147 s. Sobre la personificación de la Sabiduría nos parecen acertadas las observaciones de H. LUSSEAU, en A. ROBERT-A. FEUILLET (ed.) *Introducción a la Biblia*, Barcelona ²1967, I, 586s. La importancia de esta personalización no puede infravalorarse en el momento de interpretar el Memrá targúmico puesto que una de sus fuentes principales es Prov 1-9. Lusseau apunta también a la relación de nuestro texto con Jn 1,1s. Sobre ello volveremos en el volúmen "*El Verbo y la Gloria en S. Juan*" que está en preparación.

Estos v. en su sentido original constituyen probablemente una evocación de la complacencia divina en las obras de su propia sabiduría, especialmente el hombre, pero han servido para una doble especulación: En primer lugar la asociación de la Sabiduría en la creación del hombre [90] especialmente en la interpretación de Gn 1,26 (plural: hagamos); en segundo lugar, el jugueteo en la creación y su presencia por el orbe de la tierra ha podido dar pie para la antigua concepción de la presencia de la Gloria y posteriormente de la Shekiná en la tierra [91].

Este pasaje será una fuente de inspiración para muchos escritores del tardío judaísmo. Destaquemos especialmente el desarrollo de 4 Esdras 5,55-6,6. Es curioso que en este comentario no aparezca el término Sabiduría. Sin duda ha sido la censura contra una noción que presentaba el riesgo de dar pie con el texto bíblico a la afirmación "Hay dos potestades" [92].

B) LA COLECCIÓN SALOMONICA (10,1-22,16)

Nuestras observaciones sobre vocabulario y precedentes pueden reducirse a los siguientes puntos:

a) *Empleo de Palabra*

—"El que está atento a la Palabra encontrará la dicha" (10,30a) [93]. Este empleo podría estar en la base de Nm 21,8-9 TP. [94].

—"Las palabras en la boca del hombre... son fuente de vida (hebr. fuente de Sabiduría)" (18,4).

Es cierto que se trata de la palabra del hombre, pero esta concepción

---

90 Los textos de 2 Hen y de 4 Esd pueden verse en *Dios-Palabra*, p. 126-127, cf. p. 158 y 590.

91 Podríamos preguntarnos si esta presencia de la Sabiduría entre los hijos de los hombres (cf. después Baruc 3,38), no está al comienzo de la concepción de la Shekiná *betāḥtonyn* de los textos midrásicos, cf. *Gloria* p. 318-322.

92 Cf. supra nota 87 y los textos de *Hagiga* citados en *Dios-Palabra* p. 589-590, sobre censura. Un texto muy importante en este mismo sentido el de Mekhilta al Exodo: "El mismo en el mar, el mismo en Egipto, el mismo... para que no dieran lugar a las naciones del orbe a decir: Hay dos potestades", citado en *Dios-Palabra*, p. 596.

93 Sobre este texto cf. S. PIÉ Y NINOT, o. c. p. 77ss.

94 Aunque no incluyan el término Palabra pueden ser interesantes por las asociaciones que contienen, los siguientes pasajes:
* El nombre de Yahweh es torre fuerte (18,10).
* Sólo el plan de Yahweh se realiza (19,21).
* La lámpara de Yahweh es el hálito del hombre (20,27).
* El corazón del rey... en la mano de Yahweh (21,1).
Especial interés tiene la mención de un "cruel mensajero" enviado al malvado (17,11) que los LXX han entendido como el Angel exterminador.

profunda de la Palabra constituirá un elemento para el desarrollo sobre la Palabra-Vida-Sabiduría [95].

Una conexión parecida encontramos en los lugares siguientes:

"Quien desprecia a la palabra se perderá,
(19,16b cf. BdJ).

"Quien desprecia a la palabra (heb: "sus caminos"), morirá quien respeta el mandato se salvará" (13,13).

Estos dos textos (la palabra fuente de vida o perdición) contienen ciertamente una alusión a la palabra divina, aunque en su sentido original el proverbio pudiera referirse a la palabra (humana) de sabiduría. La sustitución posterior *Dios-Palabra* en lugares con el verbo "despreciar" puede estar inspirada en estos empleos [95a].

b) *Gloria*

La fórmula de 15,33b "Antes de la Gloria hay humildad" aunque en su sentido original pudiera tener un alcance humano, en la relectura bíblica del texto alcanza una significación como denominación divina: humillarse ante la Gloria.

c) *El alejamiento y la cercanía de Dios* (15,29) se expresa en la frase

"Yahweh se aleja de los malvados
y escucha la plegaria de los justos".

La expresión de v. 29a nos parece estar en la base del alejamiento de la Gloria (posteriormente: Shekiná); el v. 29b será la fórmula empleada por los targumim palestinenses para indicar el Dios cercano. (Cf. Dt 4,7 TP).

d) *El temor de Yahweh* ocupa un lugar importante. Por haberse convertido en sustitución targúmica nos interesa recordar algunas asociaciones: el temor de Yahweh prolonga los días (10,27); es plaza fuerte (14,26); fuente de vida (14,27; cf. 15,16.33; 19,6.23; 22,4).

e) *La Sabiduría* edifica su casa (14,1: hebr. "las mujeres sabias" pero con verbo en singular: ¿influencia de la censura?).

f) Finalmente anotemos la ecuación "caminar en rectitud" = "temer a Yahweh" de 14,2 importante para los targumismos "caminar en verdad" y "caminar en el temor".

---

[95] Sobre la Palabra fuente de vida y fuente de rectitud y sobre la relación Ley-Sabiduría y Espíritu, remitimos a la síntesis de S. Pié y Ninot, o. c. p. 85-89.

[95a] Cf. *Dios-Palabra*, p. 69.

Todas estas observaciones pueden parecer pequeñas, pero estamos convencidos de que sólo quien comprenda la fuerza generadora del vocabulario en esta clase de literatura, puede medir su influencia en las posteriores sustituciones y representaciones targúmicas [96].

C) LA SEGUNDA COLECCIÓN SALOMONICA (25,1-29,27)

Entre otras expresiones conviene destacar el texto de 25,2:

"Es Gloria de Dios ocultar una cosa
y la gloria de los reyes escrutarla".

El original puede traducirse: "Es Gloria de Dios esconder la Palabra" (*dābār*) que nos parece estar en la base de la concepción targúmica del caso de Jacob (Gn 49 TP: Se le revela la Shekiná y se le esconde la Palabra).

Yahweh es la denominación divina que prevalece: 25,22; 28,5.25; 29,13-26.

D) LAS PALABRAS DE AGUR

En esta sección encontramos el siguiente elogio de la *Palabra*.

"Toda Palabra de Dios es acendrada,
él es escudo para los que se refugian en El" (30,5).

La calificación de "Escudo" nos lleva a recordar la posterior sustitución de Verbo en la expresión "Yo soy un escudo para ti" (cf. Gn 15,1 y comentario del TP) [97].

En esta misma sección aparecen en 30,9 las expresiones "renegar e injuriar el nombre de Dios".

E) ELOGIO DE LA MUJER FUERTE

En la figura de la mujer fuerte y su identificación con la que teme a Yahweh tenemos probablemente una buena referencia para la sustitución targúmica "temor".

Conclusión: El libro de los Proverbios en sus diversas colecciones ha brindado una gran cantidad de expresiones para la identificación de la Palabra-Sabiduría, para la concepción de la Palabra como fuente de vida y sobre todo para la participación de la Sabiduría-Palabra en la obra creador. Los targumistas y midrasistas acudirán con frecuencia a nutrirse de su rico vocabulario.

---

[96] En la segunda colección de los Sabios (22,17-24,22) nada para nuestro propósito. El nombre divino es Yahweh v. gr. 22,19.23; 23,17; 24,21.

[97] El estudio de este texto en S. PIÉ Y NINOT, o. c. p. 83 Para la relación que los targumin establecen entre Verbo y Escudo, cf. *Dios-Palabra* (p. 202-206, comentario a Gn 15,1). Nuestro texto podría ser un excelente punto de apoyo para este targumismo.

10.—LOS SALMOS

El Salterio es la resonancia poética de la Revelación en la Ley, en los Profetas y en las colecciones de Sabiduría. Por ello todos los temas bíblicos tienen en ellos su presencia. Por otra parte tanto la Palabra de Dios como la Gloria son elementos de alabanza, confianza y meditación que constituyen las tendencias fundamentales de los Salmos, como respuesta que son de oración a la Palabra divina manifestada.

Nuestra presentación dentro del complejo mundo de los Salmos, con sus diferencias de datación y formulaciones, y con sus riquezas de perspectivas, necesariamente ha de ser sucinta. Ordenaremos las principales ideas en torno a los temas de la Palabra, la Gloria y otras expresiones equivalentes. La continuada experiencia nos ha llevado a la constatación de que la mayor parte del vocabulario lo han encontrado los targumistas en los Salmos. Sin duda por la abundancia de las expresiones en paralelismo y también porque el perfecto dominio que tenían de ellos, les hacía traer a la memoria con facilidad los pasajes más oportunos.

A) *La Palabra*

Sobre ello hemos ya indicado una serie de lugares en *Dios-Palabra* [98].

a) El Sal 18, Salmo Real, con su descripción de la teofanía divina, y el descenso de los cielos; de Dios Roca, y de la Palabra que salva [99]. La Palabra de Yahweh es acrisolada.

b) Voz de Yahweh: Sal 29. Se exalta el poder cósmico de la Palabra. Es la Palabra del Dios de la gloria [99a].

---

[98] Los principales lugares de los Salmos los hemos indicado ya en *Dios-Palabra* p. 118. Aquí solamente queremos indicar que los targumistas han podido beber en ellos tanto los temas de la Palabra creadora como los de la Palabra dinámica en la historia (Salvadora y Reveladora). Para un estudio más amplio y el encuadramiento histórico de los Salmos remitimos a los comentarios de Krauss, Deissler, A. González, Dahood, Arconada, etc.

[99] Sal 18, que encontramos casi al pie de la letra también como Salmo de David (2 Sam 22) es sin duda la aplicación al caso individual de la simbólica de la ayuda, petición, teofanía, brazo, Gloria (cf. LACK o. c. p. 126-127), que se halla con frecuencia en Isaías.

[99a] Para el Salmo 29, cf. infra, apartado sobre Gloria.

c) El Salmo 33 alaba la justicia de la Palabra de Dios (v. 4) [100].
El poder *creador* está expresado en v. 6:

"Por la Palabra de Yahweh fueron los cielos
y por el aliento de su boca todas sus huestes" [101].

En una frase sintética (v. 9) se describe a continuación, comentando Gn 1:

"El habló y fue todo,
mandó y subsistió" [102].

d) Ps 77: "¿Se acabó la Palabra por todas las edades?" (v. 9). La queja del salmista indica que la privación de la palabra (profética) sería una desgracia irremediable.

e) El Sal 103 presenta la expresión "Obedientes a la voz de su Palabra" (v. 20), que a nuestro entender está en la base de la sustitución targúmica, voz del Memrá.

En el mismo Salmo aparecen las expresiones: su soberanía gobierna el universo (v. 19) y "en todo el lugar de su imperio" (v. 22).

f) La idea de *la compañía de la palabra* se contiene también en Sal 105. El salmo describe la fidelidad de Dios a su alianza. Se recuerdan el pacto hecho con Abraham (v. 9), con Jacob (v. 10) y la providencia con José en el transcurso de su estancia en Egipto (v. 16 ss.). En el v. 19 se dice: "hasta que se realizó su presagio y le acreditó la Palabra de Dios". La difícil expresión hebrea *'mrt Yhwh ṣrpthw* contiene quizá la misma idea de ayuda por la Palabra que es frecuente en el targum.

g) El Sal 106,24: No creyeron en su Palabra.

h) El Sal 107 es una meditación sobre la Historia de la Salvación, fruto del amor misericordioso (v. 1). En el v. 11 presenta la rebelión contra la

---

100 La palabra de Yahweh es justa y todas sus obras son verdaderas (fieles): *ky yšr dbr Yhwh wkl m'shw b'mwnh.*

101 *bdbr Yhwh šmym n'sw wbrwḥ pyw kl ṣb'm.* Como se ve, "palabra-aliento de su boca" están en paralelismo. El hecho de que el targum a este lugar no traduzca "memrá" sino "milla" ha sido aducido por Moore en el sentido de negar una hipóstasis de Memrá. Ello puede ser, pero en nada resta a la asociación Palabra de Dios-creación G. F. MOORE, "Intermediaries in Jewish Theology: Memrá, Shekinah, Metatron": HTR 15 (1922, p. 46). El mismo Moore confiesa (ibd.) que el targum a los Salmos es demasiado tardío para probar no obstante que Memrá no pueda ser la Palabra creadora.

102 *ky hw' 'mr wyhy hw' ṣwh wy'md.* La fraseología de nuestro texto parece haber inspirado el comentario targúmico a Ex 3,14; cf. *Dios-Palabra* (p. 300-304). El desarrollo targúmico a Nm 23,19 parece también un comentario a este lugar. Un lugar paralelo es Sal 148,5: "Dad alabanza al nombre de Yahweh, porque mandó y fue hecho todo y determinó que toda cosa durase para siempre".

Palabra de Dios (*'mry 'l*) como fuente de todas las desgracias. Precisamente la Palabra que los había salvado (v. 20: mandó su palabra y los salvó [103].

Encontramos pues en este salmo un precedente tanto del empleo sustitutivo de Palabra en asociaciones de "rebelarse" como el fundamento para la concepción de la *Palabra Salvadora.*

i) El Sal 119 es una síntesis de todas las concepciones bíblicas sobre la Palabra. Mediante un juego acróstico en el que se combinan diversos sinónimos (palabra, ley, mandato, justificación, preceptos, caminos, amonestaciones, estatutos, etc.) va apareciendo la Palabra de Dios como luz, medicina, salvación, riqueza, fuente de vida (v. 25: dame vida según tu Palabra). Por ello el compendio de la Palabra es la Verdad (v. 155-160) [104].

j) El Sal 147 describe la Palabra divina como mensajera (v. 15), su eficacia cósmica (v. 18) [105] y su dirección en los acontecimientos históricos (v. 19-20). Ya hemos hecho notar [106] la importancia de este salmo en la concepción del Verbo Mensajero y su relación con la memralogía como sustitución de la angelología.

k) El Sal 148 invita a los cielos a alabar el nombre de Yahweh "porque Él ordenó y fueron creados" (v. 5). La referencia a la palabra creadora del Génesis es evidente

Como acabos de ver, los salmos contienen gran riqueza de vocabulario y de concepciones acerca de la fuerza, eficacia y funciones de la Palabra divina.

---

103 *yšlh dbrw wyrp'm.* La influencia de esta curación mediante la Palabra en los lugares targúmicos que hablan de la curación por el Verbo, parece innegable. Cf. *Dios-Palabra,* p. 121.

104 Todo el Salmo está dedicado a la exaltación de la Palabra de Dios. En esta preciosa oración ha volcado la piedad judía (en el mismo umbral del N. T.) toda su devoción ardiente por la Palabra convertida en Ley. Por ello no nos puede extrañar que los targumistas hayan acudido a él para tomar las ideas de la confianza y esperanza en la Palabra, de la Palabra luz y vida etc. Las coincidencias con Jn 1, las expondremos en el volumen que preparamos. Digamos de pasada que, leyendo este Salmo, se comprende la atrevida afirmación del autor del cuarto evangelio "La Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad han sido hechas por Jesucristo". Entendiendo Verdad por Revelación-Palabra, habría que decir que en el Verbo hecho carne está la fuente de la nueva Ley.

105 v. 15 *hšlh 'mrtw 'rṣ 'd mhrh yrws dbrw.*
v. 18 *yšlḥ dbrw wymsm.*

106 La concepción del Verbo Mensajero como solución a la polémica antiangélica puede verse en *Dios-Palabra* p. 131-134 donde hemos estudiado la aportación de este salmo. También Is 55 contiene, con el simbolismo de la lluvia que hace germinar, un lugar interesante para el Verbo mensajero. (Palabra que sale de la boca) cf. S. Pié y Ninot, o. c. p. 160.

B) *Gloria*

a) Sal 3,4: Mi Gloria (aposición). En conexión con "escudo" se integra en la simbólica de protección de todo el salmo.

Sal 4,3: mi Gloria para ultraje (TH), texto muy usado en el midrás y base del targumismo "despreciar la gloria".

b) El Sal 8 comienza y termina alabando el nombre glorioso (v. 2,10), y se canta la majestad divina que se alza por encima de los cielos (v. 2b), expresión ésta que se hará clásica en las concepciones sobre la Gloria (Shekiná) [107].

Dignos de mención son también los términos "fortaleza" (v. 3) y "los cielos, hechura de tus dedos" (v. 4), que también influirán en la concepción del Verbo y el Espíritu. La "gloria" se comunica al hombre (v. 6), que será el señor, (v. 7) expresión que se explicará en la fórmula de concebir la imagen de Dios. El Sal 8 será objeto de cuidadosa atención en el midrás.

c) El Sal 19 "los cielos cuentan la Gloria de Dios" (v. 2) está en la base de la asociación "Gloria" y "cielos" y lo mismo la conexión del sol y de la Gloria de Dios, conexión que las fuentes targúmicas y midrásicas atestiguan. La posterior secuencia: ley, preceptos, temor, verdad, etc. está en la línea de Sal 119 que antes hemos enumerado [108].

d) Sal 24: "Rey de la Gloria" (v. 7-10) [109]. En conexión con el templo.

e) El Sal 26, plegaria en que el creyente protesta su inocencia, junto a otras expresiones interesantes, (v. gr. camino en integridad en la verdad, v. 1.3.11), contiene la siguiente:

"amo la morada de tu casa (cf. BdJ)
el lugar donde reside tu Gloria" (v. 8).

Creemos que la consideración del templo como morada de la Gloria tiene su fundamento en este texto además de los lugares de Ex 40,34-35 y 1 Re 8,10-11.

f) El Sal 29, himno al Señor de la tormenta, con su trasfondo ugarítico [110] contiene una serie de conexiones dignas de anotarse: Gloria y poder

---

[107] Una serie de textos rabínicos citados por GOLDBERG (cf. *Gloria* p. 412-413) recurren a este texto para fundamentar su concepción sobre la Gloria que circundaba al Adán histórico. Es interesante también la sección de J. JERVELL, o. c. p. 45-46 sobre el concepto de imagen aplicado al hombre.

[108] Los diversos cielos en el judeocristianismo y en la apocalíptica judía pueden verse en J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéochristianisme*, p. 131ss.

[109] Sobre la simbólica de los salmos que describen las cualidades del que se acerca a Dios y la noción de justicia, cf. R. LACK, (o. c. p. 131 ss.). La aplicación midrásica a Moisés véase en Dt R. XI, 2 (Soncino, VII, p. 172).

[110] Sobre los modelos cananeos y la concepción de Dios que encierra este

(v. 1); gloria de su nombre (v. 2a), relación con el atrio sagrado (v. 2b), la recurrencia de "voz" (v. 3,4,5,7,8,9) que tiene toda una serie de asociaciones que después se aplicarán al Verbo (Palabra), la expresión "Dios de la Gloria" (v. 3). La aclamación "Gloria" precisamente en el templo (v. 9); la ecuación fuerza y majestad (v. 4).

Todo ello nos parece sumamente rico en sugerencias para la terminología targúmico-midrásica sobre Verbo y Gloria (después Shekiná).

g) El Sal 57, una invocación apasionada para refugiarse en Dios, contiene: el cobijo a la sombra de las alas (v. 2) (cf. posteriormente Shekiná); el envío de la salvación desde el cielo (v. 4); se repite dos veces la frase "Alzate oh Dios sobre los cielos, llene la tierra tu Gloria" (v. 6,12). La expresión "gloria mía, despierta" (v. 9), si bien puede no referirse a Dios en el original, sugiere no obstante un empleo como advocación.

Interesantes son también las expresiones: "bondad hasta los cielos, fidelidad hasta las nubes" (v. 11) [111].

h) El Sal 63, expresa el ardiente deseo del templo.

¡Cómo te contemplaba en el santuario
viendo tu fuerza y tu Gloria! (v. 3).

Los términos están en la base de las sustituciones Geburá e Iqar [112].

Las fórmulas: "la sombra de tus alas" (v. 8), "tu diestra me sostiene" (v. 9), son importantes también para el Verbo-sostén en la tradición targúmica.

i) El Sal 72 termina su descripción del tiempo del Rey mesiánico con esta expresión:

¡Bendito sea su nombre glorioso para siempre
que la Gloria de Dios llene toda la tierra!

Esta fórmula pasará en su primera parte a la tradición targúmica litúrgica y en la segunda a la concepción de la presencia de la Gloria.

j) Sal 73: "En la Gloria me recibirás" (v. 24). Se trata de una perspectiva escatológica [113].

---

salmo, cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo* 29. Canto al Dios de la fertilidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan (Institución San Jerónimo 6) Valencia 1976.

[111] "Bondad" llegará a convertirse en una denominación, cf. Targum y *Memar Marka* (v. Excursus X). Lo mismo "Fidelidad" en sentido de Verdad que cegará a ser un sustitutivo de Dios (cf. Jn 8,31ss).

[112] Sobre Geburá, cf. A. M. GOLDBERG, "*Sitzen zur Rechten der Kraft*": BZ 8 (1964) 284-293. Es interesante la conexión con "mano" que establecen los targumim posteriores, (cf. Isaías). Sobre Iqar, cf. *Gloria* p. 376-382.

[113] La referencia a Gloria como "estado de salvación junto a Dios" tiene un lugar fundamental en el deseo-esperanza del Salmista.

k) El Sal 84 (canto de peregrinación) ha sido muy utilizado para describir los movimientos de la Shekiná. Sus expresiones son sugestivas. Comienza ¡"Qué amables son tus moradas"! (v. 2), que se identifican con los atrios de Yahweh (v. 3), mediante la preciosa metáfora del nido (v. 4). Encuentran en Yahweh la *fuerza* al preparar la peregrinación (v. 6) (la expresión en hebreo "subidas en el corazón" se prestaba sin duda a desarrollos originales). Caminan "de baluarte en baluarte" (v. 8), para ver a Dios en Sión [114].

Notemos finalmente las expresiones: "escudo" (v. 10 y 12a); "El da la gracia y la gloria" (v. 12) con la cláusula final: "Dichoso el hombre que confía en ti".

l) Sal 85: La Gloria habitará en nuestra tierra, es la idea central de toda la composición [115].

ll) El Sal 93, muy parecido en su descripción al 29, canta la realeza de Yahweh, vestido de majestad, ceñido de poder. Su trono está firme [116].

m) El Sal 96, otro himno a la realeza divina, está lleno del término gloria (v. 3a), gloria y majestad (v. 6), gloria y poder (v. 7), la gloria de su nombre (v. 6, literalmente: gloria del Nombre del Señor). La gloria está en conexión con el templo.

n) El Sal 97 describe la teofanía divina precedida de Nube y Bruma, con la Justicia y Derecho en la base de su trono [117], le precede el fuego y le acompañan los relámpagos, se derriten los montes, los cielos anuncian su justicia y todos los pueblos contemplan su Gloria" (v. 6). Esta manifestación de la Gloria está sin duda en la base de las expresiones targúmicas y neotestamentarias.

o) Sal 102: cuando aparezca en su Gloria (v. 17). Esta expresión viene tras la mención de la reconstrucción de Sión cf. 2.º y 3.er Isaías (notas BdJ).

La asociación Gloria-apariciones tiene su explicación en este lugar.

p) El Sal 145 describe la Gloria y majestad del Reinado de Dios (v. 11.12).

---

114 El midrás sobre los movimientos de la Shekiná (cf. *Gloria* p. 345) ha interpretado la expresión "de baluarte en baluarte" como los sitios de las paradas de la Shekiná.

115 S. Agustín ha hecho un precioso comentario a esta frase: "la Gloria habitará en nuestra tierra". Nosotros creemos que en Jn 1,14 es ésta la imagen que se tiene delante. Por lo demás la concepción de La Gloria de la Shekiná que estaba *betaḥtonyn* (cf. supra nota 91) ha podido inspirarse en esta expresión.

116 Esta descripción de la Realeza de Yahweh y su trono (cf. también Is 6) es sin duda uno de los elementos de la representación de Dios.

117 Sobre los diversos aspectos del Trono cf. las especulaciones del Zóhar.

Las expresiones que siguen, alternando reino y dominio, serán también asumidas por los targumistas [118].

q) Finalmente el Sal 148, alabando el nombre sublime, cuya majestad está por encima del cielo y de la tierra, contiene también una terminología aplicada por los targumistas a situaciones que pudieran indicar una restricción del poder de Dios.

C) *Otros Salmos con vocabulario y concepciones afines.*

Del inmenso material que tenemos reunido en este sentido enumeramos:

a) 17,15: me sentiré saciado cuando se manifieste tu Gloria (hebr: me hartaré de tu imagen).

b) En tu luz veremos la luz (Sal 36,10).

c) El Sal 47 (que servirá para los colores con que se describe la gloria de la Jerusalén futura): altura hermosa; la alianza de los reyes; como un viento del desierto que quema; Dios la ha fundado para siempre; El nos guiará por siempre jamás [119].

d) Sal 68: la gran procesión desde el Sinaí. El Dios protector. La descripción de su grandeza [120]. Voz potente.

e) Sal 76: Dios se manifiesta en Judá, su fama es grande en Israel (v. 2) [121]. Su tabernáculo está en Salem, su morada en Sión (Shekiná?) (v. 3).

f) Sal 118: el que hizo el cielo con sabiduría.

g) Como es de esperar, en composiciones poéticas son frecuentes las metáforas Rostro: Sal 80,8.20; 98; Brazo (71,18); ojos (Sal 36); refugio, alcázar (cf. Sal 46) [121a].

---

[118] La frase "¿Qué Dios hay en el cielo y en la tierra?" de Dt 3,24 y 4,39 ha sido explicada por la tradición targúmica con el recurso a este salmo. "¿Qué Dios hay cuya Gloria de la Shekiná esté en el cielo y cuyo poder alcance la tierra por lo bajo?".

[119] El esquema estructural de Sión-centro y de la aparición de la Gloria que recoge (congrega) y lleva a la aparición definitiva, está presente también en la tradición targúmica sobre la cuarta noche de la historia. (Cf. *Poema de las cuatro noches* y obras citadas en *Dios-Palabra* p. 321-329). LE DÉAUT insinúa este tema de la congregación de los dispersos en el tardío judaísmo en *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Exode XII*, 42 (Analecta Biblica 22), Roma 1963, p. 121.

[120] La gran procesión desde el Sinaí y toda la simbólica que la acompaña es muy antigua. Etapas, batalla, reposo, protección (Dios salvador) etc., son interesantes para la posterior unificación en torno al término Gloria.

[121] Nuestro estudio necesariamente debe ser sucinto. Sin embargo no debemos dejar de mencionar que todos estos términos suelen estructuralmente estar encuadrados en conjuntos en que se exalta el poder salvador, el juicio de Dios, su presencia benéfica, su ausencia, etc. Lo importante para nosotros es que los targumistas a fuer de evitar falsas inteligencias, se han convertido en perpetuos traductores de estas imágenes, a base especialmente de Verbo, Gloria y Poder.

[121a] Sobre el Angel de Yahweh que acampa, protege etc., (cf. Sal 34,8 y 35,5 y *Dios-Palabra*, p. 336.

11.—EL LIBRO DE JOB [122]

El libro de Job por su elevado carácter poético y por la forma peculiar en que las diversas representaciones sobre Dios se ponen en el crisol de la crítica, nos brinda un buen material para el examen que estamos llevando a cabo acerca de la comunicación divina. Destacaremos algunas fórmulas especiales en torno a la *Palabra* y las *denominaciones* de Dios. Un apartado singular merece el tratamiento de la Sabiduría divina.

A) INTERVENCIONES DE JOB Y DE SUS TRES AMIGOS (c. 3-27)

a) *Denominaciones divinas*

Además de Dios y de Santo, aparece como una característica importante del libro la denominación *Šadday*, unas veces sola (así v. gr. en cap. 21, varias veces) como en la alternancia *Dios... Šadday* (en paralelismo sinonímico). Esta construcción paralela puede estar en la base de la alternancia *Altísimo... Fuerte* de las traducciones targúmicas y de la literatura apocalíptica (v. gr. 4.º de Esdras).

La alternancia *Dios... Šadday* se reparte en toda esta sección. Así:

En la intervención de Bildad (8,3.5).
En la intervención de Sofar (11,7).
En la réplica de Job a Sofar (13,3).
En la segunda intervención de Elifaz (15,25).
En la tercera intervención de Elifaz (varias veces en cap. 21).
En el himno al poder creador (27,2.10.11.13).

No es nuestro propósito profundizar en la motivación teológica profunda del empleo de esta denominación *Šadday*. Probablemente su uso está en función de la idea del *misterio* del poder y sabiduría de Dios de que hablamos seguidamente. En su conjunto esta denominación da al libro de Job un sentido de arcano y arcaico que es uno de los encantos de este maravilloso escrito.

---

122 Entre los comentarios a Job cf. M. H. Pope, *Job* (The Anchor Bible 15), New York ³1973; G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT, XVI), Gütersloh 1963.

b) *La concepción sobre Dios*

La representación divina es uno de los temas fundamentales en el Libro de Job. Hay en todo el libro una confrontación entre la idea tradicional de Dios justo y la idea del sufrimiento de los buenos y la prosperidad de los malos. Job expresa en su carne y sintetiza todo el problema. El, apesar de la justicia de su vida, se ve afligido por horribles padecimientos. ¿Es esta situación compatible con la justicia divina? De aquí parte el drama. Veamos su desarrollo en esta primera sección.

Ya en la maldición del día de su nacimiento (cap. 3) Job desea que no sea recordado por Dios desde arriba (v. 4) mientras por otra parte imagina a Dios cercando al hombre por todas partes (v. 23).

En la primera intervención de Elifaz aparecen los rasgos del dominio divino en la naturaleza (5,9-10) y en la vida de los hombres (4,9).

En la réplica a Elifaz, Job describe a Dios como si pusiera una guardia en torno al hombre aludiendo al mito del monstruo marino (7,12 cf. guardián de los hombres en 7,20).

Asimismo en la réplica de Job a Bildad (c. 9-10) se pone de manifiesto la profunda conmoción que la idea de Dios sufre en todo este escrito: su grandeza en la creación (9,5-10), su invisibilidad (9,11) su intervención en la formación del hombre "Tus manos me han plasmado" (10,8) y de otra parte el problema del mal de los inocentes (cf. especialmente 9,23-24). El ruego "apártate de mí para gozar un poco el consuelo" (10,20) representa probablemente una de las expresiones más certeras del remordimiento [123].

La esperanza de ver a Dios (19,25-27) es un lugar difícil (cf. notas de BdJ), quizá un acto de fe ciega en el triunfo final de la justicia.

El problema de la prosperidad de los malos y la falta de castigo aparece de nuevo en la réplica de Job a la segunda intervención de Sofar.

La descripción de Dios a veces se hace con un tono de ironía como en la tercera intervención de Elifaz que se imagina a Dios en el cielo sin poder ver la tierra por causa de las nubes (22,13).

De todos modos la idea completa sobre Dios y su misterio se conseguirá solamente a partir del conjunto del libro y muy especialmente de los capítulos siguientes.

---

[123] El impacto que esta representación de Dios podía tener en Israel y la forma con que la traducción targúmica lo ha resuelto, puede verse en la transformación de estos lugares en el Targum de Job. Así v. gr. el texto citado de Job 10,20 es traducido por el Targum de Job: "Dame (un espacio) para que me recoja un poco" cf. Walton III, p. 22-23. Recuérdese la forma como se traduce en el TP (Nm 23,19) "No es Dios un hombre para mentir". Cf. etiam 7,19: retira tu mirada y 7,14: el espanto de las visiones. Cf. 14,6: aparta de él tus ojos, déjale; 10,13 Job confiesa su inocencia, pero a la vez tiene miedo de su autoafirmación.

c) *La Sabiduría*

Aunque el tema de la Sabiduría divina se desarrollará en el Libro de Job en una sección independiente (36,22-37,24) que expondremos más adelante, encontramos ya algunas indicaciones interesantes. Así:

En la intervención de Sofar (c. 11 que la BdJ titula "La Sabiduría de Dios reclama la confesión de Job") se habla de que Dios únicamente es el que podría revelar "los arcanos de la Sabiduría que desconciertan toda sagacidad" (11,6).

En la réplica de Job a Sofar (c. 12ss que la BdJ titula "La Sabiduría de Dios se manifiesta sobre todo en los estragos de su poder") Job afirma: "Con él (Dios) sabiduría y poder, de El la inteligencia y el consejo" (12,13).

En la segunda intervención de Elifaz se sitúa la creación de la Sabiduría antes que las colinas (15,7).

d) *La Palabra*

En la primera intervención de Elifaz, éste habla de que le ha llegado una palabra (revelación) furtiva (4,12) que le espanta. Es una tenue voz (4,16), que le susurra, una imagen delante de los ojos, sin que pueda reconocer su cara [124]. El contenido de esa voz (¿intermediario angélico?, cf. nota BdJ a 4,12) se convierte en interrogación ante el misterio inefable del Hacedor (4,17).

En la segunda intervención de Elifaz los consuelos de Dios se presentan como "suave palabra" (15,11).

En la tercera intervención de Elifaz se identifican Ley y Palabra (22,22).

En la réplica consiguiente a la tercera intervención de Elifaz, Job describe su cumplimiento de la Ley como haber albergado en su seno las palabras de su boca (de Dios) (23,12) mientras describe el horror que le causa el silencio divino (c. 23-24).

e) *Mano-Poder*

El empleo de "mano" en Job tiene un gran valor semántico.

En la primera intervención de Elifaz encontramos la siguiente frase:

"Pues El es quien hiere y el que venda la herida,
el que llaga y luego cura su mano" (5,18).

La metáfora "mano" será asociada después a la Palabra quizá con la mediación del castigo por la Palabra (Os 6,5 cf. 6,8).

Desde otro punto de vista Job confiesa "Tus manos me han plasmado"

---

124 La influencia de este texto en la acuñación de la frase targúmica "El Verbo de delante de" (para la revelación a los paganos) en *Dios-Palabra*, p. 658-660 y 227,452.

(10,8) concepción que cambia la asociación de "mano" aludiendo a la actividad creadora. La expresión "obra de tus manos" es casi un sinónimo de "hombre" (14,15).

También en conexión con "mano" encontramos la alusión al poder divino en la réplica de Job a Sofar (c. 12-14). La descripción de la prosperidad del pecador, como el que irrita a Dios, el que mete a Dios en un puño (12,6), contrasta con la certeza de que la "mano" de Dios (12,9-10) lo hace todo, de que Él es la causa de todos los acontecimientos.

En la réplica de Job a Bildad, Job manifiesta que es la mano de Dios la que le ha herido (19,21).

Finalmente en el Himno al Poder de Dios [125] se complementan los términos: inteligencia, soplo, mano (26,11-12).

f) *Otras observaciones de vocabulario*

En la primera intervención de Elifaz
—Terminología sobre los ángeles (servidores 4,18; santos 5,1)
—La expresión "lección de Šadday" (5,17)

En la réplica de Job a la primera intervención de Elifaz
—Abandonar el temor de Šadday (5,17)
—Eludir los decretos del Santo (6,10) [126].

En la intervención de Sofar
—Las imágenes para describir el castigo divino se harán clásicas (20,14ss).

En la tercera intervención de Elifaz (22,1ss).
—Enumeración de las obras de justicia (dar de comer al hambriento, etc.).

B) EL ELOGIO DE LA SABIDURÍA (c. 28)

En esta sección se alternan los términos Sabiduría e Inteligencia (28,12. 20.28); en este último lugar se identifica con el temor del Señor [127].

C) LA INTERVENCIÓN DE ELIHU (32-37)

Esta sección tiene características propias de vocabulario, estilo y presentación de Dios [128]. He aquí las más importantes para nuestro propósito:

---

125 El orden de los cap. 25-27 es muy discutido; sobre esto y sobre 26,14, cf. S. Pié y Ninot, o. c. p. 119-120.

126 Otra manera de entender este texto (6,10): Job encuentra sus consuelos en las Palabras del Santo: cf. Pope, o. c., p. 52.

127 Cf. nota de BdJ a 28,1. Notar en 29,4 "Cuando Dios vallaba mi tienda..." y en 29,5 "Cuando Šadday estaba conmigo", (en 29,20 notar el empleo de Gloria: como riqueza?). En el cap. 30 de nuevo "Dios... Šadday" (vv. 2 y 35), y las expresiones "terror de Dios" (31,23) y "renegar del Dios de lo alto" (31,28).

128 Sobre el Discurso de Elihú cf. S. Pié y Ninot o. c. p. 123-132.

a) En primer lugar la acción *del Espíritu*:

—Es el Espíritu de Šadday el que hace inteligente (32,8, cf. nota BdJ).
—El soplo de Dios me hizo,
Me animó el aliento de Šadday (33,4). Notar: Dios... Šadday (y lo mismo en 34,10.12;35,13 etc.).

—El espíritu de Dios fuente de vida (cf. 34,14).

b) *La comunicación de Dios* (habla Dios una y otra vez, 33,14 ss.) se describe: en sueños, en visión nocturna ("Abre él el oído de los hombres y con sus apariciones les espanta"). Y además de las revelaciones, la prueba. La introducción del Angel o Mediador en este contexto (33,23, cf. nota BdJ) supone a la vez una tendencia a mediatizar la intervención de Dios que será proseguida en la concepción posterior. La adecuación subsiguiente (33,26: ver el rostro = otorgar su favor) está en la misma línea.

c) *El himno a la Sabiduría poderosa* (36,22-37,24) contiene una exaltación de la intervención divina concentrada en los siguientes puntos:

La voz: el fragor de su voz, el bramido que sale de su boca (37,2); Dios truena con su voz maravillas (37,5, frase que será muy utilizada en el midrás).

Sus órdenes: Así ejecutan sus órdenes en todo (37,12).

Su espíritu: Al soplo de Dios se forma el hielo (37,10).

Sus manos: En sus manos el rayo levanta (36,32), que ya el Targum de Job de Qumrán interpreta como su Palabra [128a].

La Gloria terrible alrededor de Dios (37,22) culmina esta soberbia descripción que inspirará muchos desarrollos posteriores como el de 4 Esdras. A nuestro parecer esta última descripción está en la base de la denominación *La temible (gran) Gloria* que encontramos v. gr. en 1 Hen. (Excurso IV).

Otras expresiones: El justo (34,17); Dios, mi Hacedor (35,10; 36,3).

D) LA INTERVENCIÓN DE YAHWEH

La sección comienza con una teofanía desde la tempestad (38,1) [129].

Del riquísimo mundo de imágenes y de vocabulario seleccionamos los siguientes puntos:

[128a] 11QtgJob J. P. M. van der PLOEG-A. S. van der WOUDE, o. c. p. 66-67; M. SOKOLOFF o. c. p. 82. Sobre las nubes y su función de sustento o de juicio, según TH en 36,31 y la equivalencia con "tiendas" en 36,29, cf. nota BdJ.

[129] Cf. 40,6 y nota BdJ. Esta intervención quiere llevarnos hacia el misterio de Dios a través del despliegue de grandiosidad y sabiduría en la creación. Esa invitación al misterio es el punto central de la revelación del

—La denominación Consejo (38,2 cf. infra 42,3).

—La descripción del acto creador "entre las aclamaciones de todos los Hijos de Dios" (38,7), sublime fórmula poética que será aplicada a los ángeles de Dios en el Targum de Job de Qumran [129a].

—*La voz divina* se exalta en 38,34-35.

34 ¿Levantas tu voz hasta las nubes?
La masa de las aguas ¿te obedece?
35 A tu orden, ¿los relámpagos parten,
diciéndote "Aquí estamos?" (cf. 39,27).

Lo mismo, pero alternando con "brazo" en 40,9:

"¿Tienes tú un brazo como el de Dios?,
¿truena tu voz como la suya?" [130].

La alternancia *sabiduría, inteligencia* en 38,36; 39,17, como dones de Dios, es también importante para la terminología.

En 40,1 la alternancia "Dios... Šadday".

Finalmente de una manera indirecta, la mención de *Gloria* (40,10).

"Ea, cíñete de majestad y de grandeza,
revístete de Gloria y de esplendor".

La descripción se completa con la alusión a la mirada que humilla al arrogante.

E) LA RESPUESTA DE JOB

En esta última sección se repite la expresión "empañar el Consejo " (42,3) y se concluye con una visión de Dios "Ahora te han visto mis ojos" (42,5) que no se explica (cf. nota BdJ).

---

libro de Job. La teofanía con toda su majestad se hace Palabra que responde a la requisitoria humana. El gobierno del mundo es misterioso, pero es que Dios es un misterio de grandeza, de sabiduría y de poder que supera infinitamente el camino del hombre.

129a J. P. M. Van der PLOEG-A. S. Van der WOUDE, o. c. p. 70-71; SOKOLOFF, o. c. p. 86-87.

130 El libro de Job con su lenguaje poético y la profusión de imágenes (brazo, mano, palmas, etc.) habría de ser objeto de atención para las preocupaciones de los targumistas. El proceso targúmico sustituyendo "mano" por "Memrá" es antiquísimo. Cf. J. P. M. van der PLOEG-A. S. van der WOUDE. *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971. Además de las obras citadas en *Dios-Palabra*, p. 742 debe tenerse en cuenta el libro de M. SOKOLOFF, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Bar-Ilan 1974, donde aparecen también claramente estas sustituciones antiantropomórficas. Véase supra nota 128a. Es de notar en el libro de Job la falta de referencia al Sol.

12.—LOS CINCO ROLLOS (MEGUILLOT) [131]

A) EL CANTAR DE LOS CANTARES

No vamos a entrar en la representación de Dios tal y como puede deducirse de un posible sentido primitivo del Cantar como canto de amor profano. Si la interpretación o sentido en que ha sido entendido, es esencial en un escrito, esto cabe apilcarlo especialmente al Cantar.

Nuestra opción por otra parte es difícil. ¿De dónde partir?. ¿De la interpretación judía?, ¿de la interpretación cristiana?

Un término medio hemos elegido: indicar solamente aquellos lugares que serán aplicados a Dios y que estén relacionados con nuestro tema.

a) *La voz de Dios*

* La voz de mi Amado· helo aquí que viene (2,8).
* Déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce (2,14).
* La voz de mi Amado que llama (5,2b) [132].

b) *El palacio y el lecho* (*simbolizando el templo*) 1,16.17;3.1.

* Puro verdor es nuestro lecho (1,16).

c) *El jardín* (*simbolizando también el templo*)

* El huerto (4,12-5,1).

"Oh tú que moras en los huertos
mis compañeros prestan oídos a tu voz" (8,13).

* Mi Amado ha bajado a su huerto (6,2) [133] que indicaría la presencia.

d) *Otros temas*: la desaparición del Amado (5,4-8); la paloma, símbolo de Israel (cf. J. Jeremías); la viña.

---

131 Los distintos comentarios al conjunto de los Meguillot, pueden verse en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, Tomos II, III, IV y V (BAC 281· 287, 293, 312), Madrid 1968-1971. *Cantar de los Cantares IV*, p. 593, *Libro de Rut*, II, p. 217ss. Ester III, p. 221. *Qohélet o Eclesiastés IV* p. 541-542, *Lamentaciones* V, p. 641ss.

132 La voz ha sido interpretada probablemente como la venida del Verbo cf. el texto de Mekhilta a Ex 12,11 ss. que citamos en *Dios-Palabra*, p. 593. Véase A.-M. GOLDBERG, *Untersuchungen*, p. 203.

133 La interpretación de esta frase y la de "He venido a mi huerto" 5,1, como referencia al descenso de la Shekiná al Santuario véase en GOLDBERG, o. c. p. 17.21.22.24.

B) EL LIBRO DE RUT

En la maravillosa sencillez de este relato, la manera de hablar de Dios refleja fielmente el lenguaje popular, aunque expresado en una belleza literaria extraordinaria.

El nombre divino de Yahweh llena todo el relato, ya sea en las fórmulas bendición (1,8-9;2,4 ["Yahweh sea con vosotros"]; 2,20; 3,10; 4,11.12.14), ya sea en las fórmulas de juramento (1,17;3,13), ya sea en contextos narrativos: 1,6 (Yahweh había visitado a su pueblo); 4,13 (Yahweh hizo que concibiera). Dios se emplea en la expresión de 1,18; "Tu Dios será mi Dios".

Tres detalles merecen atención a nuestro propósito:

—El empleo de *mano*, en sentido de castigo o prueba o designio; "la mano de Yahweh ha caído sobre mí" (1,13).

—La secuencia: "Yahweh... Šadday" que ya hemos visto en otros libros. Šadday me ha llenado de amargura... vacía me devuelve Yahweh" (1,20-21a).

"Yahweh da testimonio contra mi y Šadday me ha hecho desdichada" (1,21b).

El Targum de Rut [134] traduce este lugar con la sustitución acostumbrada.

—Finalmente el empleo de la metáfora "alas" para indicar la profesión de la fe Yahwista.

> "Que Yahweh recompense tu obra y que tu recompensa sea colmada de parte de Yahweh, bajo cuyas alas has venido a refugiarte" (2,12).

La bellísima expresión será traducida también por Shekiná.

C) EL LIBRO DE ESTER

El libro hebreo curiosamente no trae ni una sola vez el nombre divino, aunque no puede dudarse de su sentido religioso. El empleo de la fórmula "doblar la rodilla y postrarse" en 3,2.5, se refiere al rey [135].

La parte griega en cambio presenta una serie de lugares que recogemos aquí y que igualmente podrían ir en el Excursus II.

En 4,8a se pide a Ester: "ora al Señor, habla al Rey en favor nuestro y líbranos de la muerte".

---

134 El Targum de Rut interpreta estas denominaciones. Cf. E. LEVINE, *The Aramaic Versión of Ruth* (Analecta Bíblica 58), Roma 1973.

135 El Targum Scheni a Ester contiene interesantes desarrollos midrásicos. Cf. L. MUNCK, *Targum Scheni zum Buche Esther*, Berlín 1876.

La *oración de Mardoqueo* (4,17a) contiene junto a la obra de la creación, la referencia a la Gloria:

> "Señor, Señor Rey omnipotente, hiciste el cielo la tierra, etc... Eres Señor de todo... Por no rendir a un hombre gloria por encima de la Gloria de Dios. Señor Dios Rey, Dios de Abraham... himnos a tu nombre".

En la oración de Ester (4,17k) encontramos también las siguientes expresiones: Se refugió en el Señor. Mi Señor y Dios nuestro, tú eres único. Han puesto sus manos... para apagar la Gloria de tu casa y de tu altar. Líbranos con tus manos. Oh Dios que dominas a todos.

En la presentación de Ester (cap. 5) se dice que "Invocó a Dios que vela sobre todo y los salva" (5,1). La terminología con que se describe al Rey "resplandeciente de gloria" (5,1d) y las palabras de Ester "Te he visto, Señor, como a un ángel de Dios y mi corazón se turbó ante el temor de tu Gloria" (5,2) explica de alguna manera las asociaciones de majestad (aplicadas al rey por su relación con lo divino).

En el Decreto de rehabilitación (8,12) se habla de los que "se imaginan que podrán escapar de la justicia de Dios que odia toda maldad y a la que nada se le oculta" (8,12d); de los judíos se afirma que "son hijos del Altísimo, del gran Dios vivo" (8,12p), mientras que de Amán se proclama "el castigo que le ha enviado Dios, Señor universal" (8,12r).

Finalmente en el elogio de Mardoqueo (cap. 10), éste confiesa "De Dios ha venido todo esto" (10,3a) presentándose el acontecimiento como una intervención del Dios que salva (10,3f.g. ss.).

D) QOHÉLET

Sin duda debió ser un libro desconcertante incluso en el estado actual en que las expresiones del más crudo escepticismo (1,13; 3,10 y cf. nota BdJ a 7,8) están contrapesadas con el recurso a que todo (comer y beber y pasarlo bien) le viene al hombre de la mano de Dios (2,24-25; 3,13; 5,17-19). Y que el espíritu del hombre vuelve a Dios que lo creó (12,7-8 cf. notas BdJ). Véase también: "A quien le agrada, da Sabiduría... al pecador trabajo de amontonar para dejárselo a quien agrada a Dios" (2,26 cf. 6,1); asimismo "comprender la obra que Dios ha hecho" (3,11).

Para nuestro propósito notemos:

—La distancia de Dios: "No se apresure tu corazón a pronunciar una palabra ante Dios, pues Dios está en el cielo pero tú estás en la tierra" (5,1).

El mismo sentimiento en la expresión: "Guarda tus pasos cuando vas a la Casa de Dios" (4,17). Distancia que no significa sino trascendencia, porque Dios pide cuentas. De ahí.

—La reacción de Dios ante el pecado: "¿Por qué deberá Dios irritarse por tu palabra y por la obra de tus manos?" (5,5). De ahí también.

—La apelación al temor de Dios "Pero tú teme a Dios" (5,6) que culmina en una fórmula considerada como síntesis por algunos rabinos "teme a Dios y guarda sus mandamientos que eso es el hombre cabal" (12,13) [136].

—Es interesante también la expresión "ante el ángel" (5,5, cf. nota BdJ).

El libro en su conjunto presentaba un problema para ser lanzado al auditorio sinagogal. Recordar la forma de expresar en 3,14-18 la actividad de Dios y el escándalo que frases como 3,19 (la misma suerte para el hombre y la bestia) podría suscitar en los oyentes. (Cf. etiam 8,10 y nota de BdJ). El anotador que la crítica descubre en el libro sería ya el primer targumista, contrarrestando estos lugares (cf. el lugar citado de 12,7-8). El Targum proseguirá en la misma labor.

E) LAMENTACIONES

Primera lamentación

De la hija de Sión se ha ido todo su esplendor (1,6) [137]. Es el destierro [138]. La acción de Dios se describe con expresiones muy realistas. Yahweh la ha afligido (1,5), herido (1,12); El Señor la ha dejado a merced de los adversarios (1,14), la ha pisado en lagar (1,15); ha lanzado fuego de lo alto (1,14). Por otra parte la invocación: Mira Yahweh (1,9b.11b.20).

Segunda lamentación

En la soberbia descripción de Yahweh como enemigo que cerca, abre brecha, tensa el arco, derriba muro, destaca de nuevo la fórmula introductoria.

¡Cómo, ay, ha anublado en su cólera
el Señor a la Hija de Sión!
¡Del cielo a la tierra ha precipitado
el esplendor de Israel! (2,1).

---

136 Sobre Eclesiastés o Qohélet, cf. S. Pié y Ninot, o. c. p. 135ss.
137 Importancia especial adquirirá en los midrashim posteriores la descripción del abandono de Sión como alejamiento de la Shekiná, cf. los lugares que citamos en *Gloria*, p. 330 ss.
138 En un estudio de la simbólica de las Lamentaciones aparece como tema central la retirada de la Gloria: sus motivos y sus consecuencias.

El tema simbólico de Jerusalén como recinto, se expresa en 2,6: forzar su cerca; y en 2,1c: el estrado de sus pies (el Templo).

Tercera lamentación

El cerco ahora se vuelve tinieblas, enfermedad, acoso de fieras; más adelante caza de un pajarillo. Para nuestro propósito anotamos algunas expresiones: Ha tensado su arco y me ha fijado como blanco de sus flechas (3,12); Bueno es esperar en silencio la salvación de Yahweh (3,26); Ante la faz del Altísimo (3,35); ¿El Señor no lo ve? (3,36).

Y en relación con la fuerza de la Palabra, esta vigorosa expresión (3,37-38):

"¿Quién habló y ello fue?
¿No es el Señor el que decide?
¿No salen de la boca del Altísimo
los males y los bienes?".

Y como descripciones de Yahweh: Hasta que mire y vea Yahweh desde los cielos (3,50); Te has arropado en una nube para que no pasara la oración (3,44); Al Dios que está en los cielos (3,41).

Cuarta lamentación

Las imágenes de oro-arcilla y la simbólica de bestias salvajes que alimentan a sus crías, contrapuesta al hambre en los niños de pecho, culmina en la degradación y el paroximo de comer los propios hijos. El castigo se expresa en la imagen del fuego:

"Yahweh ha apurado su furor
ha derramado el ardor de su cólera
encendió fuego en Sión
que ha devorado sus cimientos" (4,11).

Es importante la frase de 4,14.

"El Rostro de Yahweh lo dispersó,
no volverá a mirarlos".

Quinta lamentación

En 5,16: Ha caído la corona de nuestra cabeza.

En 5,19: Mas tú, Yahweh, pora siempre te sientas;
tu trono de generación en generación (cf. estupenda nota BdJ).

El libro de las lamentaciones, centrado en la simbólica de Sión, presta así una serie de imágenes patéticas al conjunto del concepto de Gloria.

13.—PROFETAS MENORES EXILICOS Y POSTEXILICOS [139]

A) JOEL

La Palabra de Yahweh fue dirigida a Joel, hijo de Petuel (1,1).

La voz de Dios resuena:

> "Y da Yahweh la voz delante de su ejército...
> que poderoso es el ejecutor de su palabra" (2,11).

La voz en este caso se refiere al trueno (cf. BdJ in loc) pero es importante el contexto teofánico. El Día de Yahweh se visualiza con las imágenes tradicionales de las apariciones:

> "Ruge Yahweh desde Sión,
> desde Jerusalén da su voz" (4,16).

La presencia de Dios se expresa ya en medio de Israel, ya relacionada con Sión:

> "Y sabréis que en medio de Israel estoy Yo" (2,27)
>
> "Sabréis entonces que Yo soy Yahweh vuestro Dios,
> que habitó en Sión, mi monte santo" (4,17).
>
> "Yahweh morará en Sión (4,21, versículo final del libro).

El espíritu derramado sobre toda carne es la promesa del tiempo escatológico (3,1-2).

Notemos finalmente [140] también la alternancia: "Yahweh... Šadday" (1,15) y la denominación "bravos" para designar a los santos (4,11 nota BdJ).

B) ABDÍAS

El profeta oye "una nueva de parte Yahweh" (v. 1, otras lecciones en BdJ, nota); el mensaje contra Edom, culmina en la promesa de que "En el Monte Sión habrá supervivencia" —será lugar santo— v. 17 (notar que Jl 3,5 cita esta promesa como palabra de la Escritura).

El oráculo se confirma con la fórmula "que ha hablado Yahweh" (v. 18). Y el escrito profético termina: "El imperio será de Yahweh" (v. 21) [141].

---

139 Sobre los Doce Profetas menores, cf. la excelente síntesis bibliográfica del tomo VI de la colección *La Sagrada Escritura* (BAC, 323) Madrid 1971, p. 91-92; 169, 248, 331, 355, 385, 410, 448-451, 559-560, y H. WOLFF, *Dodekapropheton*, 4 vol. (BKAT, XIV), Neukirchen 1960 y ALONSO-SICRE, o. c.

140 Desde el punto de vista de la simbólica, Joel profesa la misma que Isaías: La morada de Sión.

141 El mensaje de Abdías se centra en el tema naciones-supervivientes de Sión. Cf. las dos notas anteriores (BAC, 323), p. 242ss.

C) NAHUM

De la descripción de Dios en el Salmo del Preludio es importante la enumeración de los elementos teofánicos, en especial 1,3b.

> "En la tempestad y el huracán camina,
> y las nubes son el polvo de sus pies" [142].

La invitación a refugiarse en Dios es también interesante (1,7).

> "Bueno es Yahweh para el que en él espera (cf. nota BdJ).
> un refugio en el día de la angustia".

Finalmente notemos el término "Belial" (1,11;2,1) y sobre todo la frase estribillo "Aquí estoy Yo contra tí" (2,14;3,5).

D) HABACUC

La concepción de Dios se expresa con denominaciones tradicionales y originales en 1,12.

> "¿No eres tú, desde antiguo, Yahweh,
> mi Dios, mi Santo? ¡Tú no mueres!
> ¡Para juicio le pusiste Tú, Yahweh,
> oh Roca, para castigar le estableciste!".

Juntamente con una expresión fuertemente antropomórfica (1,13):

> "Muy limpio eres de ojos para mirar el mal,
> ver la opresión no puedes"

verso relacionado posteriormente por el judaísmo con las causas del alejamiento de la Shekiná.

La Gloria encuentra una primera mención en 2,14 (tomada de Is 11,9).

> "Pues la tierra se llenará del conocimiento de la Gloria
> de Yahweh como las aguas que cubren el mar".

(Notar en 2,16 los términos Gloria e ignominia, quizá utilizados en sentido irónico, cf. Jeremías y los paralelos de BdJ).

---

142 La descripción del caminar de Dios se inspira en la teofanía sinaítica.

La proclamación de 2,20:

"Más Yahweh está en su santo templo:
¡silencio ante él, oh tierra entera!" [143]

abre un silencio preludio de la grandiosa teofanía que se describe en la sección siguiente.

La oración de Habacuc comienza con una expresión que será muy comentada (3,2):

"Yahweh, he oído tu fama (lit. lo que tú haces oír)
tu obra venero, Yahweh!" [144].

La teofanía es una síntesis de elementos tradicionales en que de nuevo el término Gloria aparece predominante:

3,3 "Viene Dios de Temán,
El Santo, del monte Parán.
Su majestad cubre los cielos,
de su Gloria está llena la tierra.
3,4 Su fulgor es como la luz,
rayos tiene que saltan de su mano,
allí se oculta su poder".

La conexión de Gloria, mano-poder y la mención de "peste" en el v. siguiente y de las "saetas", en vv. 9 y 11, nos hace sospechar que este fragmento ha influido grandemente en la representación targúmico-midrásica posterior [145].

E) SOFONÍAS [146]

El profeta del "resto" de Israel (pueblo humilde y sencillo) al que es dirigida la *Palabra* de Yahweh (1,1) proclama: "*Palabra* de Yahweh contra vosotros" (2,5). Una magnífica fórmula para indicar la amenaza y fundamento a la vez del Verbo-vengador.

---

143 Los textos de Habacuc son aducidos por la literatura midrásica para apoyar la presencia de la Shekiná en el Santuario y sobre toda la tierra (cf. 3,3 y midrashim citados por Goldberg en p. 64-66.68). Cómo Hab 1,13, citado más arriba, se relacionará con el alejamiento de la Shekiná, cf. *Gloria*, p. 330 ss.

144 Sobre la aparición en medio de los años (TH) o dos animales (LXX) cf. nota de BdJ y *La Sagrada Biblia* T. VI (BAC 323) p. 372. Una posible explicación sería la censura sobre la *Merkābāh*.

145 ¿Podemos suponer un reflejo en el texto hebreo de la sustitución que se utilizaba ya en la Sinagoga?

146 Sobre Sofonías cf. Comentario citado en nota 139 (BAC 323) p. 378 ss.

El tema de la "mano" como simbólica de la intervención divina se encuentra en 1,5: "extenderé mi mano contra Judá" y en 2,13: "El extenderá su mano contra el norte".

La presencia de Dios en medio de su pueblo en 3,15.17 y el cobijo en su nombre (3,12 cf. 3,2) entran también en la herencia de Sofonías en relación con Isaías (40,2; 62,5).

Finalmente apuntemos el empleo de 1,6 (los que se apartan del seguimiento de Yahweh) y de 3,2.7 (aceptar la corrección).

En 3,7 el TM lee "de su morada" (*me'ônāh*) y los LXX: de sus ojos. ¿Se trata de una sustitución de ojos por Shekiná?

F) AGEO

Palabra y espíritu se encuentran asociados:

> Según la palabra que pacté con vosotros a vuestra salida de Egipto y mi Espíritu se mantiene en medio de vosotros (2,5) [147].

Gloria es uno de los términos claves de Ageo:

"Llenaré de Gloria esta casa" (2,7) cf. 2,9: "grande será la Gloria de esta casa".

G) ZACARÍAS

a) *En la primera parte*

La Palabra aparece personificada en dos lugares (1,6 y 7,7.12); en este último caso las palabras dirigidas por medio de su espíritu. Esta concepción (cf. nota BdJ a 1,6) se encuadra en la gran tradición de la eficacia de la Palabra como instrumento de castigo (Verbo vengador). También se habla de la palabra (profética) dirigida a Zacarías (1,1.7; 6,9; 7,1.4.8; 8,18) o a Zorobabel (4, 6b).

La Gloria aparece en primer lugar en la promesa de la expansión de Jerusalén (2,9): "Y yo seré para ella —oráculo de Yahweh— muralla de fuego en torno y en su interior seré Gloria" (cf. Ez 43,1ss; Ap 21,3; 22,3) y en la llamada a los desterrados (2,12).

> "Pues así dice Yahweh Sebaot
> (que tras la Gloria me ha enviado)
> a las naciones que os despojaron:
> (El que os toca a vosotros
> a la niña de mi ojo toca)".

---

147 Estas palabras suponen todo un desarrollo midrásico sobre Palabra y Espíritu como sustitutivos. Por lo demás la simbólica de Ageo está en torno al templo y la Gloria.

La frase: "la niña de mi ojo toca", será explotada por los midrashim en sentido del castigo que vendrá sobre los que tocan a Israel (cf. Goldberg, o. c. p. 415).

El tema de la mano alzada recurre también en 2,13.

La presencia de Yahweh en medio de su pueblo y la vuelta a Sión es otro de los elementos que el Primer Zacarías comparte con la tradición isaiana:

Además de los lugares de Gloria que hemos citado, es importante 2,15-17.

> 15 Muchas naciones se unirán a Yahweh aquel día:
> serán para mí un pueblo.
> (mas yo moraré en medio de tí) cf. Is 45,14.
> Sabrás así que Yahweh Sebaot me ha enviado a tí.
> 17—¡Silencio toda carne, delante de Yahweh,
> porque El se despierta de su santa Morada" (cf. nota BdJ).

Y juntamente otro lugar que ha sido fundamental para los midrasistas (8,3):

> "Me he vuelto a Sión
> y en medio de Jerusalén habito" (cf. Shekiná).

La primera parte termina con esta constatación (8,23)

> "porque hemos oído decir que Dios está con vosotros".

El Espíritu aparece en 6,8 en la fórmula "aplacar el espíritu de Yahweh", expresión que parece ya un sustitutivo (TM: mi espíritu: *rûḥî*).

Los ojos de Yahweh (los siete) de 4,10 serán interpretados del Espíritu.

La expresión "*El ángel* de Yahweh" en una serie de lugares de esta primera parte presenta una cierta complicación (1,8ss cf. nota BdJ; 3,1-7) y se sustituye a veces, por: "El ángel que hablaba conmigo". Esto puede ayudarnos a comprender la solución que después se dará al problema de la angelología (*Dios-Palabra* p. 134).

b) *En la segunda parte* [148].

Hay un lugar que lleva la primacía de las citas en el Midrás sobre la Shekiná. Se trata de 9,8:

> "Yo acamparé junto a mi Casa como guardia
> contra quien pasa y vuelve".

---

148 Cf. A. PETITJEAN, *Les oracles de Proto-Zacharie* (Ét. Bibliques), París 1969 y P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme* (Ét. Bibliques) París 1961. La concepción de Zacarías estaría en relación con la del Tritoisaías: El reino único sobre Sión.

Esta magnífica promesa (cf. nota BdJ) encierra un profundo antropomorfismo que culmina en el mismo verso "porque ahora miro yo con mis ojos". Un preludio de la Encarnación.

En la descripción de la restauración de Israel y de su liberación y vuelta se encuentra la expresión "En su nombre se pasearán" (10,12) que los LXX han targumizado "se glorificarán" [149].

La sección de los dos pastores (11,4-17) y los cayados con los nombres de Gracia y Unión (11,7) es sin duda la más enigmática. La ruptura del cayado "Gracia" hará comprender que "era una palabra de Yahweh" (11,11).

La sección de la liberación y renovación de Jerusalén (12,1-13,6) junto al difícil pasaje "mirarán a mí a quien traspasaron" (12,10) se centra en la simbólica de la protección divina (12,8) (notar en este verso la atenuación "como Dios" = "como un ángel de Yahweh") y de la purificación (fuente abierta para lavar las impurezas) (13,13).

Finalmente en la descripción del combate escatológico (c. 14) se presenta a Yahweh combatiendo (14,3). Se plantarán sus pies en el Monte de los Olivos que se hendirá (14,4). Vendrá con todos los santos (14,5). Se exalta la unicidad y realeza de Yahweh (14,6.9) y el castigo sobre todos los enemigos (14,12-14). La sección se termina imaginando la peregrinación anual de los supervivientes a Jerusalén en la fiesta de las tiendas y la santidad de la Ciudad.

Esta fantástica pieza profética acerca del esplendor escatológico de Jerusalén iluminada (14,7), encumbrada (14,10) y segura (14,11) tiene su matriz generadora en la concepción bíblica de la presencia de la Gloria.

H) MALAQUÍAS

La serie de oráculos de recriminación adquieren un tono especial por el anuncio del juicio [150]. El estilo incisivo del autor ha acuñado fórmulas de acusado vigor. He aquí algunas expresiones interesantes para nuestro propósito:

Grande es Yahweh más allá del término de Israel (1,5).
Menospreciar el Nombre (1,6 dos veces, cf. 1,11.14;2,2).
Denominación "Señor"... "Angel de la Alianza": 3,1 (cf. nota BdJ).

La sección 3,16-18 (Dios oye a los que le temen y hablan entre ellos) servirá de base para la presencia de la Shekiná entre los justos.

La victoria final será de los que temen el Nombre de Yahweh (3,20).

---

149 La frase de 11,3 "ha sido arrasado su esplendor" se podría referir primitivamente a sus pastos, pero quizá ha sido entendida "Gloria", referida a la destrucción del Santuario.

150 Constatemos únicamente que la voz con que se cierra el último de los profetas será el comienzo del evangelio. Cf. Comentarios citados en nota 139. (BAC 323) p. 559 ss.

14.—CRONICAS, ESDRAS Y NEHEMIAS

A) EL PRIMER LIBRO DE LAS CRÓNICAS [151]

Palabra. Un empleo interesante basado ya en la terminología del 1 Sam es el juicio sobre Saúl (10,13.14a).

> "Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra Yahweh, porque no guardó la Palabra de Yahweh, y también por haber interrogado y consultado a un nigromante en vez de consultar a Yahweh".

En 15,15 "Según la Palabra de Yahweh".

Apariciones divinas. En 14,15 se nos ha conservado un curioso pasaje que puede ser significativo.

> "Cuando oigas el ruido de pasos en la copa de las balsameras, saldrás para la batalla porque Dios sale delante de ti para derrotar al campamento de los Filisteos".

Gloria.

En el Salmo de 1Cr 16 (Cántico de David) encontramos un empleo de Gloria bastante importante; el Cronista parece haber heredado de la Escuela sacerdotal el amplio uso del término Gloria; probablemente este himno es un mosaico de fragmentos anteriores (cf. nota BdJ a 16,7).

16,10 ¡Gloriaos en su Nombre Santo,
se alegre el corazón de los que buscan a Yahweh!

16,24 Contad su Gloria a las naciones
a todos los pueblos sus maravillas.

16,27 Gloria y majestad están ante él
fortaleza y alegría en su Morada.

16,28 ¡Rendid a Yahweh, familias de los pueblos
rendid a Yahweh gloria y poder!

16,29 ¡Rendid a Yahweh la Gloria de su Nombre!
Traed ofrendas y presentaos ante él.
¡Postraos ante Yahweh en el atrio sagrado!

---

151 Remitimos a la obra de R. NORTH, *Chronistae opus in sua scaena postexilica*, Roma 1967. El autor expone los principales temas y la bibliografía pertinente.

Como se ve, el Cronista se mantiene en el empleo clásico de Gloria. La fórmula "Gloria de su Nombre" merecerá una atención especial. Interesantes expresiones en este sentido también en la bendición de David (29,10-19) [152].

La Tienda, el Arca y el Templo. En 6,33 se habla de la Morada de la Casa de Dios (refiriéndose todavía a la tienda); En 21,29 también Morada; en 9,23 Casa de Yahweh, Casa de la Tienda (cf. nota de BdJ). En 22,8 y en 28,9 David no construirá el templo a causa de la sangre derramada. (Importante para Shekiná; notar en el primer caso "fuéme dirigida la Palabra de Yahweh").

En 13,6 "El arca del Dios que lleva el nombre de Yahweh que está sobre los querubines".

Angel: En 21,1 encontramos el término "Satán" (Alzóse Satán) que después pasará al Targum.

En cuanto a 21,15-22,10 las menciones de Angel, Angel exterminador, Angel de Yahweh, presentan dentro de la complicación habitual una nota curiosa:

> "El ángel de Yahweh estaba junto a la era...
> Vio al ángel de Yahweh que estaba entre la tierra y el cielo con una espada desenvainada en su mano, extendida contra Jerusalén".

Otras expresiones:

—"comieron y bebieron ante Yahweh" (29,22).
—conforme a la orden de Yahweh (12,24)
—Yahweh estaba con El (11,9).
—La consulta a Dios (14,8-14)
—Fórmulas monoteístas en la oración de David (c. 17).

B) LIBRO SEGUNDO DE LAS CRONICAS

Palabra y boca de Dios: En 34,21; guardar la Palabra; En 35,22; 36,12; Boca de Dios o Yahweh.

Las apariciones se narran en 1,7 (aquella noche se apareció Dios a Salomón); en 7,12 (nueva aparición de Yahweh a Salomón de noche); en 3,1 "monte Moria, donde Dios se había manifestado a su padre David".

Gloria. En 5,11-6,2 (la toma de posesión del templo por parte de Dios) se conservan casi literalmente las expresiones de 1 Re 8,10-13. Notemos la expresión "La Gloria de Yahweh llenaba la Casa" (5,14; 7,1.2).

---

152 Véase en 29,13 "tu Nombre magnífico". "Nombre" (de Gloria y manifiesto) será una denominación para indicar a Yahweh cf. NORTH, o. c. p. 56.

La Gloria de Yahweh está en relación con la Nube (cf. 5,13b) y quizá también con el fuego del altar (7,3 y cf. 1 Cron 21,26) y con los sacrificios (26,18).

Lo nuevo en el segundo libro de las Crónicas es la asociación en el canto al Dios-Amor. Lo sintetiza el estribillo "porque es bueno, porque es eterno su amor" (5,13; 7,3).

El Debîr es el término empleado para designar el Santo de los Santos (cf. 4,20; 5,7.9 y ya en 1 R 8,6.8a). ¿Se funda en este término la denominación Debirá de la Literatura targúmica y midrásica? [153].

Otras expresiones:

—Tu nombre reside en esa casa (20,9)
—Apartaron su rostro de la morada (miškan) de Yahweh (29,6)
—Casa de Yahweh (3,1) o casa del nombre de Yahweh (1,18; 2,3)
—Pan de la presencia (*panîm*) (4,19)
—Un "ángel" enviado por Dios extermina la tropa de Senaquerib (32,21).

C) EL LIBRO DE ESDRAS

Entre las denominaciones que emplea, podemos destacar: Dios del cielo (1,2; 5,12 etc.); Dios de Israel cuya morada está en Jerusalén (7,15 cf. 1,3).

La mano bondadosa (7,6.9.28; 8,18.31) o simplemente "mano" es una expresión particular de este libro, que se encontrará también en Nehemías. Como se ve, el empleo de mano en la asociación "estaba con él" cambia totalmente el simbolismo del empleo anterior de mano extendida en sentido de castigo. El calificativo de "bondadosa" pone más de relieve este cambio. ¿Tenemos ya aquí una primera forma de targumismo para sustituir "Dios estaba con El"? En ese caso la sustitución siguiente "La Palabra estaba con él" sería a la vez una sustitución de "mano" [154].

Temor y palabra (o mandamiento). Señalemos finalmente dos expresiones "temerosos de las palabras de Dios" (9,4) y "temerosos de los mandamientos de nuestro Dios" (10,3) que entran en el campo de la sustitución.

---

153 Cf. opinión de San Jerónimo en *Dios-Palabra* 424, nota 231 y p. 676. Sobre el término "Testimonio" se montará la teoría del Espíritu que testifica. Otras expresiones: traspasar los mandamientos (24,20): el espíritu de Dios (24,20): nombre, rostro, oiré desde los cielos, permanencia del nombre en el Santuario, (7,14ss); ciudad elegida para poner allí su nombre (12,13); compasión de su pueblo y de su morada (36,15), bueno y recto a los ojos de Yahweh su Dios (14,1, cf. 31,20); en tu nombre marchamos (14,10); el terror de Yahweh cayó sobre ellos (14,13).

154 Esta expresión (en general "mano" se asocia a poder = mano poderosa, cf. los poemas de la mano extendida) parece haber cambiado la asociación. ¿Qué ha influído en este cambio?

D) EL LIBRO DE NEHEMIAS

a) En los primeros 8 capítulos encontramos:

Las denominaciones: Dios del cielo (1,4.8; 2,6.20 etc.); Dios (o Señor) grande y terrible (1,8; 4,8 etc.).

Palabra en la asociación de "acordarse" (Acuérdate de la Palabra que confiaste a Moisés tu siervo 1,8).

Nombre, bien en relación con "el lugar elegido para morada de Mi Nombre" (1,9), bien en la frase "oración de tus servidores que desean venerar tu Nombre" (1,11).

La "mano bondadosa" recurre como en Esdras en la frase "estaba conmigo" (2,8.18).

Caminar en el temor de vuestro Dios (5,9) es otra fórmula que pasará al Targum. Otras menciones de "temor de Dios" en 5,15; 7,2.

Otras expresiones como "Nuestro Dios combatirá por nosotros" (4,14) mantienen en cambio el mismo tenor tradicional.

b) El pasaje Neh 8,8 ss. se ha considerado como punto de referencia para el comienzo del Targum en cuanto traducción y explicación [155].

c) *El Salmo de Nehemías* (cap. 9), es un buen ejemplo de síntesis de la historia de la salvación comenzando desde la creación:

Tras la invocación y bendición (Bendito el Nombre de tu Gloria, v. 5) y la profesión monoteística (Tú, Yahweh, el único v. 6a) se describen las intervenciones de Dios: creación (v. 6b); elección de Abraham (v. 7) (tú has mantenido tu Palabra porque eres justo, v. 8); la salvación de Egipto (vv. 9-11 con la motivación "pues supiste que eran altivos con ellos"); la maravilla de la columna de nube y la columna de fuego para alumbrar ante ellos el camino (v. 12); la revelación del Sinaí, expresada con una fórmula de compromiso (Bajaste sobre el monte Sinaí y del cielo les hablaste, v. 13); el santo sábado (v. 14), el pan del cielo, el agua de la roca (v. 15a); el recuerdo del pecado y del perdón (Pues Tú eres el Dios de los perdones, v. 17); Dios no les ha abandonado (v. 18), la donación de Espíritu (Tú espíritu bueno les diste para instruirles, v. 20); la ingratitud y olvido (cf. en v. 25-26 la alusión a Dt 32,15), la secuencia: pecado, abandono en manos de opresores y la expresión "Tú les escuchabas desde el cielo" (v. 27-28) [156].

d) *Del resto del libro* (cc. 10-13) notemos solamente el vocabulario "casa de nuestro Dios", para designar el templo (10,33.34.37 etc.); **"Ciudad Santa"**, para designar a Jerusalén (11,1 cf. nota BdJ); y el **empleo de "Cólera"** (13,18).

---

[155] Cf. R. Le Déaut, *Introduction à la litterature Targumique*. Roma 1966, p. 23-32.

[156] Este salmo contiene pues una idea coherente del conjunto de la sal-

15.—DANIEL [157].

A pesar de la complejidad de composición de este libro que nos ha llegado en tres lenguas, para nuestro propósito, creemos que tiene una base lingüística suficientemente uniforme. Unicamente distinguiremos la terminología Gloria que es típica del Cántico en griego (del cap. 3).

a) *Las denominaciones divinas*

Además de Señor (1,2) y Dios (1,17) encontramos:

—Dios del cielo (2,18.19.37.44; 4,34; 5,23: contra el Señor del Cielo; en 2,26: hay un Dios en el Cielo).

—Dios grande (2,45); Dios de los dioses y Señor de los Señores (2,47); Dios vivo (6,21.27); Dios que tiene en sus manos tu propio aliento (5,23); Dios santo (cf. infra Espíritu del Dios Santo).

—Altísimo (4,14.22.29.31; 7,18.25.27) (en 5,18.21: Dios Altísimo).

—El que vive eternamente, cuyo imperio es un imperio eterno, y cuyo reino dura por todas las generaciones (4,31 cf. 6,27).

—Santo (4,14).

—Bendito sea el Nombre de Dios por los siglos de los siglos (2,20).

—Anciano (7,9.22, cf. trono); Jefe del Ejército (8,11 cf. BdJ); Príncipe de los príncipes (8,25).

b) *Gloria*

Este término ocupa un lugar importante en el Cántico de Azarías (griego) y en el de los tres jóvenes. He aquí algunas expresiones [158]:

---

vación, a base de una lectura de las tradiciones del Pentateuco. Junto a "mano bondadosa" (cf. nota 154), la expresión "espíritu bueno" parece ir en la misma línea (¿se trata de *raḥamîn?*).

157 Entre los Comentarios al libro de Daniel, uno de los más recientes, el de M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, París 1971, tiene presentes los descubrimientos de los fragmentos de Qumrán, de fundamental importancia para el texto. Ver también J. ALONSO, *Daniel*, en *La Sagrada Escritura VI* (BAC 323). Madrid 1971, 1-87.

158 Esta concepción ya no es la de la Gloria ligada al templo. La Apocalíptica ha desplazado el centro de atención.

Tu nombre sea glorificado eternamente (3,26).

Da, Señor, Gloria a tu Nombre (3,43).

Glorioso por toda la tierra (3,45).

Glorificando y bendiciendo a Dios (3,51: Cántico de los tres Jóvenes).

En cuanto al empleo del nombre en la bendición tenemos:

Bendito el santo Nombre de tu Gloria (3,52, Idem).

(Notar el empleo del verbo "glorificar" en 4,34; 5,23, etc.).

Dentro de la simbólica de Gloria está también la expresión "tierra del Esplendor" (Palestina) (8,9).

c) *Palabra*

Dos expresiones son especialmente interesantes:

—Sentencia (*Memar*) del Santo (4,14).

—"Una palabra se emitió" (9,23).

d) *Espíritu*

"*Espíritu* del Dios Santo" es también una expresión típica de Daniel (4,5 cf. nota BdJ); cf. 4,15; 5,11.14.

e) *Angel*

La terminología es bastante rica: En 3,49 se dice que "El ángel del Señor bajó al horno" (griego), mientras que en 3,25 (arameo) se habla de "aspecto de un hijo de los dioses"; En 4,10 "un vigilante, un santo, bajaba del cielo" (cf. 4,20); En 6,23 "Mi Dios ha enviado su Angel"; en 8,13 "Santo" = ángel en (10,13 "ángel").

f) *Otras expresiones*

Santos del Altísimo (7,18); Hijo del Hombre (cap. 7); Cólera (8,19); Verdad (8,12); Alianza (cap. 11); las alusiones a "voz" y "rostro" en la oración de Daniel (cap. 9); nadie puede detener su mano (4,32) y la simbólica de la luz en 2,22 ("La luz mora junto a El" cf. nota BdJ). Finalmente toda la concepción sobre el Reinalo de Dios [159].

---

[159] La idea del Reinado sustituye también otras preocupaciones anteriores. Interesante notar que Reinado se convertirá en una sustitución de Dios. "Cuando se manifieste el Reinado"; "El Reinado dirá a las naciones" etc.

16.—LIBROS NARRATIVOS: JUDIT, TOBIAS, JONAS

Los dos primeros libros tienen de común su carácter narrativo, el no estar en el Canon judío ni protestante y su datación. El tercero coincide con los anteriores en su carácter narrativo.

A) **JUDIT** [160].

a) *Denominaciones divinas.*

Señor.

El Señor oyó su voz y vio su angustia (4,13); Ante el Santuario del Señor omnipotente (cf. ampliación midrásica de Vg. (4,13b); Señor quebrantador de Guerras (9,7); Señor de los cielos y la tierra (9,12); Señor Omnipotente (16,16).

Dios.

Adoraron al Dios del cielo (5,8); Dios de toda fuerza (13,4); En medio de ellos un Dios que odia la iniquidad (5,17).

Las fórmulas "Dios está con ellos", "Dios luchó por ellos", "Dios los protegerá", aparecen sin sustituciones. En contraste con ellas aparece "protegerá con su escudo" en 5,21 y 6,2.

Protector.

Fórmula profética: "No hay otro Protector fuera de Ti" (9,14).

Creador.

Creador (pasado, presente y futuro) (9,5); Creador de las aguas (9,12); Creador del cielo y de la tierra (13,18).

Rey.

Rey de toda la creación (9,12).

---

160 Para las distintas versiones cf. S. ZEITLIN, *Jewish Apocryphal Literature*, New York 1950 ss. Las diferencias son grandes. Ello es significativo para el proceso targúmico. Cuando estas narraciones se traducían se había iniciado ya un proceso targumizante. Lo importante es constatar que el proceso es en torno a las sustituciones, denominaciones, etc. Cf. E. ZENGER, *Das Buch Iudit* (JSHRZ. I,6). Gütersloh 1980.

b) *Palabra.*

En el cántico de *Acción de gracias* del cap. 16 encontramos la siguiente mención de la creación por la palabra (voz) divina y por el espíritu [161].

Pues hablaste y fueron hechos
enviaste tu espíritu y los hizo
y nadie puede resistir a tu voz (16,14) [162].

c) *Gloria.*

En la oración de Judit (cap. 9) de la que ya hemos indicado algunas expresiones para designar a Dios en un apartado anterior, encontramos, un lugar importante en la teología de la Gloria (9,8; vg. 9,11).

"Tu nombre es "Señor"
¡Quebranta su poder con tu fuerza!
¡Abate su poderío con tu cólera!,
pues planean profanar tu santuario,
manchar la tienda en que reposa
la Gloria de tu Nombre" (Tu nombre glorioso).

En el cántico de Acción de gracias (cap. 16) encontramos también:

Quebrantador de guerras que puso su campo en medio de su pueblo (16,2).
Tú eres grande, Señor, eres glorioso, admirable en poder e insuperable (16,13).

d) *Otros targumismos.*

—Se apartaron del camino: cf. apartarse del culto = servicio (5,18).
—En el día del juicio (16,17).

B) TOBIAS

De entre las distintas recensiones que nos han llegado [163] seguimos preferentemente el texto griego del Códice Sinaítico, teniendo a la vista también el Códice Vaticano.

---

[161] La creación por la Palabra es el contenido de este texto, según A. E. Cowley, *The Book of Judith*, en R. H. Charles. *Apocrypha*... I, p. 242 ss. y 266.

[162] Para la fuerza de la Palabra, aunque se trata de una referencia a palabra humana, es interesante la expresión de 9,13 (palabra seductora para herir y matar).

[163] Sobre las varias recensiones cf. J. Vilchez. *Tobit*, en *La Sagrada Escritura III* (BAC 287). Madrid 1969, p. 71 ss. Tanto este comentario como la BdJ siguen preferentemente al Códice Sinaítico y la vetus latina. En nuestras citas seguimos estas traducciones.

a) *Denominaciones divinas*: Altísimo (1,4: el templo de la morada del Altísimo), Rey del cielo (1,18), Dios del cielo (cap. 7), Señor del cielo (10,11), El cielo (7,11).

La fórmula de bendición en 11,14 se hará clásica:

Bendito sea Dios,
Bendito sea su gran Nombre
Benditos todos sus santos ángeles
Bendito su gran Nombre.

En el cap. 8 en la bendición de Tobías (hijo) se exalta el tema de la creación (v. 5-6) también en forma de bendición.

b) *Gloria*

Un empleo de Gloria importantísimo encontramos en 3,16 y 12,12.15. En los dos primeros lugares en la asociación de escuchar la oración; el tercero en la autoidentificación de Rafael.

3,16 "Fue oída en aquel instante, delante de la Gloria de Dios (*enōpion tês d.*), la plegaria de ambos".

12,12 "Cuando tú y Sara hacíais oración, yo presentaba el memorial de vuestra oración ante la Gloria del Señor (*enōpion tês dóxēs kyriou*) LXX, S)
delante del Santo (*enōpion toû hagiou*) (BA).
Vg: Ego obtuli orationem tuam Domino.

12,15 "Yo Rafael, uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen acceso a la Gloria del Señor" (BdJ y Charles).
Yo soy Rafael uno de los siete ángeles santos que presentan las oraciones de los santos y tienen entrada ante la Gloria del Santo (LXX, BA).
Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que están presentes y entran ante la Gloria del Señor (LXX, S).
Vg: Ego enim sum Raphael Angelus, unus ex septem, qui adstamus ante Dominum.

La sustitución "Gloria" es evidente. La denominación Santo y Señor se intercambian en los distintos testigos.

En los tres lugares nos parece que Gloria tiene todas las características de empleo targumizante como denominación sustitutiva divina. El hecho de que las versiones difieran puede deberse o a deseo de abreviar (al no comprender la formulación) o también probablemente a una censura sobre el término Gloria [164].

---

164 No vemos cómo se justifica la traducción de R. NORTH, *Chronistae Opus* p. 21. "Tandem Raphael se revelat: Unus ex septem angelis qui offerunt preces sanctorum et ingrediuntur coram *Sekinâ*". ¿Hace alusión a este empleo de Gloria? Pero Shekiná en este caso no es apropiado.

En el Cántico final (cf. BdJ a cap. 13,1) hay una serie de expresiones que merecen anotarse por su conexión con la simbólica de la Gloria.

—Bendito sea Dios que vive eternamente y bendito sea su reinado (13,1) (el empleo puede ser resonancia targúmica).

—Publico su fuerza y su grandeza (13,6) (Vg. 7).

—Tu tienda (Shekiná?) (13,10).

—Seré feliz si alguno quedare de mi raza para ver tu Gloria y confesar al Dios del Cielo (13,16) (Vg. 20).

c) *Otras expresiones de interés para el vocabulario targúmico*

Empleo de "verdad"

Caminar en la verdad: 1,3 (cf. Vg: 1,3b: no abandonó el camino de la verdad); 3,5. Es importante notar el sentido moniteístico de la expresión [165].

Se volverán a Dios en verdad... y abandonarán los ídolos (14,6);
Se acordarán de Dios en verdad... los que aman a Dios en verdad (14,7);
Sirváis a Dios en verdad... en verdad y con todas tus fuerzas (14,8);
Obrar en verdad en su presencia (13,6);
Misericordia y verdad son todos tus caminos (3,2).

Empleo de "temor"

Mantenerse en el temor de Yahweh (2,10 Vg, cf. 14,2 Vg). También en 6,22 Vg. "en el temor del Señor".

En 14,2 encontramos las siguientes variantes:

Progresando en el temor de Dios (*cum bono profectu timoris Dei*) Vg.

Y continuó alabando a Dios (*Kaì éti prosétheto eulogeîn tòn theón*, (LXX, S).

Y continuó temiendo al Señor Dios (*phobeîsthai Kyrion tòn theón* (LXX, BA).

Empleo de "angel"

La compañía del ángel: (cf. la nota de BdJ a 5,4). La expresión: "Que el Dios que está en los cielos os proteja y que su ángel os acompañe con su protección" quizá es ya un indicio de la tendencia a la sustitución del Angel por Dios en contexto de compañía. También encontramos expresiones semejantes [166] en 5,22: "Un ángel bueno le acompañará" y en 12,21: "habérseles aparecido un ángel de Dios".

Empleo de "rostro"

No apartes de mi tu rostro (3,6).

---

165 Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y en verdad*, en *Homenaje a Juan Padro*, Madrid 1975, 387-403.

166 Una relación de las obras de misericordia (cap. 6) nos recuerda a Gn 35,9 (Ngl y Jr I).

C) JONAS [167].

a) *Denominaciones divinas*

—*Yahweh* es el nombre divino usado generalmente por el narrador hasta 3,3. En el capítulo 4.º se alternan Yahweh y Dios y por cierto con los mismos verbos. Así; Yahweh mandó 4,7; Dios mandó 4,9; Dios dijo 4,9; Yahweh dijo 4,16. También los compañeros de navío de Jonás hablan de Yahweh una vez que Jonás les ha hablado de Él v. gr. 1,10.14.16.

—*Dios* aparece en boca de los compañeros de navío (1,6 dos veces) antes de que Jonás les hable de Yahweh. Asimismo aparece en boca del narrador en 3,5-10: 3,5 (creer en Dios); 3,8 (clamar a Dios); 3,9 volverse Dios y arrepestirse del ardor de su cólera; 3,10a (vio Dios); 3,10b (se arrepintió Dios). La expresión "Dios del cielo" en 1,9 (cf. apartado c).

—Una vez se emplea "Yahweh Dios" como sujeto (4,6).

—La definición clásica "Dios clemente y misericordioso" (cf. Ex 34,6) aparece en 4,3.

b) La expresión "*palabra de Yahweh*" aparece dos veces en el sentido de la fórmula profética "fue dirigida la Palabra de Yahweh" a Jonás (1,1; 3,1) y una vez en sentido de orden divino "conforme a la Palabra de Yahweh" (3,3).

c) *La creación* como obra de Dios se encuentra en la confesión de Jonás "Temo a Yahweh, Dios del cielo que hizo el mar y la tierra" (1,9).

d) *La concepción de la Gloria* no se encuentra en este libro. No obstante hay una aparente presuposición de que Dios está (¿especialmente? ¿solamente?) presente en Palestina, puesto que Jonás intenta huir a Tarsis "lejos del rostro de Yahweh" 1,1.3.10. La tradición rabínica interpretará esta expresión de la Shekiná.

En el Salmo 2,3-10, insertado en el relato, la presencia divina se centra en el Santo Templo (2,5.8) aunque las afirmaciones sobre la escucha de Dios (que oye los gritos del šeol: 2,2) implican una omnipresencia.

e) Otra expresión digna de interés es el plazo de 40 días con la finalidad de la conversión (3,4.9.10). El simbolismo de los números es común a la tradición bíblica. La predicación de la penitencia es un tema típico de la literatura intertestamentaria y del Targum, cf. Gn 6,3 (N).

CONCLUSIÓN

El libro de Jonás, clásico en su vocabulario y revolucionario en su apertura universalista, contiene también una concepción del Dios misericordioso para todos los pueblos que será un tanto marginada en lo sucesivo por las corrientes nacionalistas.

---

167 Sobre Jonás cf. J. ALONSO, *Jonás, el profeta recalcitrante*. Madrid 1963 y F. BUCK, *Jonás*, en *La Sagrada Escritura VI* (BAC 323). Madrid 1971, p. 258-279.

17.—EL LIBRO BIBLICO DE BARUC [168]

a) *Denominaciones divinas*

La más característica y peculiar es la de "*El eterno*" que aparece especialmente en la pieza profética de 4,5-5,9 [169].

b) *La Sabiduría*

En el poema de la Sabiduría (3,9-4,4) se habla de la aparición de la Sabiduría para convivir con los hombres:

Después apareció en la tierra
y entre los hombres convivió (3,38).

Al final del mismo (4,4) se exalta en forma de macarismo la Revelación otorgada a Israel.

"Felices somos Israel, pues lo que agrada al Señor se nos ha revelado".

c) *La voz del Santo y la Gloria en la restauración mesiánica*

En la pieza profética (4,5-5,9) Jerusalén personificada, apostrofa a los desterrados y el profeta les anima con la evocación de las esperanzas mesiánicas. Teniendo en cuenta un posible original hebreo o arameo no podrá extrañarnos encontrar una serie de rasgos poéticos con *resonancias targúmicas*.

Ya en el Apóstrofe se anuncia la salvación con la intervención de la Gran Gloria.

4,24 Y como las vecinas de Sión ven ahora vuestro cautiverio,
así verán pronto vuestra salvación de parte *de Dios* que os
llegará con *gran Gloria* y resplandor del *Eterno*.

---

168 Sobre la datación de Baruc y la Carta de Jeremías (Siglo II o I antes de nuestra era), cf. O. C. WHITEHOUSE, *The Book of Baruch* y CH. J. BALL, *The Epistle of Jeremy* en R. H. CHARLES, *Apocrypha*. I. p. 569ss. y 596ss. Allí mismo pueden verse las distintas secciones en que divide el libro. Nosotros seguimos la BdJ. Cf. O. EISSFELD, *Einleitung* p. 802-806.

169 Sobre esta denominación "Eterno" (cf. 4,7.8.10.14.20.22.24.35; 5.2) es difícil determinar el término a que puede corresponder: ¿Sadday? (hebreo) ¿El que permanece por los siglos?; ¿Mārā' 'alamîn? (arameo); ¿Rey del Cielo? (cf. Tobit). La denominación "eterno" *aiōnios* no es sino la traducción del semitismo: "el que permanece por los siglos". La razón está en que los términos en que viene asociada se encuentran en otros lugares con esta denominación.

El pensamiento se desarrollará en la sección siguiente.

En la respuesta del poeta anunciando la restauración mesiánica (4,30-5,9), encontramos asociadas *la Voz del Santo* (4,37) *y la Gloria* en el Nuevo Exodo [170]. Esta unión de Voz del Santo y Gloria es fundamental en nuestra búsqueda (cf. 5,5), pues que nos recuerda el Memrá y su asociación con Gloria o Shekiná.

4,36 Mira hacia oriente, Jerusalén,
y ve la alegría que te viene de Dios.
37 Mira, llegan tus hijos, a los que despediste
vuelven reunidos desde oriente a occidente,
a la voz del Santo, alegres de la Gloria de Dios (cf. 5,5).
5,1 Jerusalén, quítate tu ropa de duelo y aflicción,
y vístete para siempre el esplendor de *la Gloria* que viene de Dios.
2 Envuélvete en el manto de la justicia que procede de Dios,
pon en tu cabeza la diadema de *Gloria del Eterno*.
3 Porque Dios mostrará tu esplendor a todo lo que hay bajo el cielo.
4 Pues tu nombre se llamará de parte de Dios para siempre:
"Paz de justicia" y "*Gloria* de la Piedad".
5 Levántate Jerusalén, sube a la altura,
tiende tu vista a oriente
y ve a tus hijos reunidos desde oriente a occidente
a la voz del Santo, alegres del recuerdo de Dios (cf. 4,37).
6 Salieron de ti a pie
llevados por enemigos,
pero Dios te los devuelve
traídos con Gloria, como hijos de Rey (A) (como sobre un trono real) (S).
7 Porque ha ordenado Dios que sean rebajados
todo monte elevado y los collados eternos
y colmados los valles hasta allanar la tierra
para *que Israel marche en seguro bajo la Gloria de Dios*.
8 Y hasta las selvas y todo árbol aromático
darán sombra a Israel por *orden* de Dios.
9 Porque Dios guiará a Israel con alegría *a la luz de la Gloria*
con la misericordia y la justicia que vienen de él.

---

170 Esta concepción del Nuevo Exodo está en relación con la simbólica del Tritoisaías y cabe aplicarle el mismo padrón. Lo interesante es la delimitación "Voz" y "Gloria".

Comentario

En 4,24 la expresión la "Gran Gloria" es típica de la literatura apocalíptica (cf. 1.º de Henoc).

La descripción de la restauración "venidos desde oriente a occidente *a la voz del Santo*, alegres de *la Gloria de Dios*" (4,37), aunque inspirada en el Deuteroisaías, parece evocar o anticipar la concepción targúmica sobre Memrá (Boca del Santo?) y Gloria de la Shekiná. Se trata de una actualización derásica del mensaje del Deutero y Tritoisaías. De otra parte la comparación con la expresión paralela de 5,5 (*a la voz del Santo*, alegres *del recuerdo* de Dios), nos sugiere la explicación de esta lección en la confusión entre *dyqr* (de la gloria) y *dkr* (recuerdo) en arameo.

El "esplendor de la gloria" de 5,1 nos recuerda el *zîw 'iqārēh* targúmico.

Finalmente en 5,7 en la concepción de marchar "en seguro bajo la Gloria de Dios" tenemos asimismo una evocación o anticipación de la tradición targúmica sobre las alas de águila = nubes de Gloria (Dt 32,11) o posteriormente de la Shekiná. Se trata pues de un texto básico y fundamental para la primitividad y originalidad del término sustitutivo Gloria y su posterior cambio con Shekiná [171].

En resumen, nuestro lugar parece ser un testimonio afortunadamente no influido por terminología posterior y traducido al griego de un original arameo o hebreo, que empleaba las siguientes denominaciones: voz del Santo (Memrá?: orden); Gloria (Iqar); Eterno (aiōnios = mārā' 'ālamîn?); Santo (qdš); Todo ello supone un proceso targúmico ya avanzado.

d) *Otros targumismos*

En la presentación inicial podemos señalar la expresión "delante del Señor" (todos lloraron, ayunaron y oraron) 1,5.

En el Apóstrofe (4,7ss) encontramos en primer lugar un posible targumismo en una evocación de Dt 32,5.10.15. El paralelismo Dios-Jerusalén parece suponer una falsa lección (Roca-Jesurum) o una interpretación derásica: Sustitución de Dios por Jerusalén por motivos reverenciales (a causa de la frase "el (la) que os crió". He aquí el texto:

4,7 Pues irritasteis a Vuestro Creador.
sacrificando a los demonios y no a Dios (Dt 32,17).

4,8 Olvidásteis al *Dios eterno*, el que os sustenta y afligisteis a Jerusalén, la que os crió.

4,9 Por eso vio ella caer sobre vosotros la ira que viene de Dios. Y dijo: Escuchad, vecinas de Sión: Dios me ha enviado un gran dolor.

---

171 Cf. *Gloria* p. 295ss.

La visión de la mujer en dolor 4,9ss para personificar a Sión se encuentra también en 2 de Baruc y 4.º de Esdras.

Otra expresión con resonancia targúmica es desviarse de la ley que se encuentra en 4,12; porque se desviaron de la Ley de Dios.

También la combinación Eterno-Santo-Eterno es digna de atención (4,22).

Yo espero del *Eterno* vuestra Salvación,
del *Santo* me ha venido la alegría,
por la misericordia que llegará pronto a vosotros
de parte del *Eterno* vuestro salvador.

En la *Carta de Jeremías* encontramos las siguientes expresiones [172]:

6,1 pecados cometidos delante de Dios.
6,6 porque "mi ángel está con vosotros. El tiene cuidado de vuestras vidas" [173].

CONCLUSIÓN

El libro bíblico de Baruc a través del texto griego (¿versión de un original hebreo?) muestra unas señales evidentes de un proceso targumizante inicial: tratamiento de los nombres para designar a Dios, el protagonismo de la voz del Santo y de la Gloria de Dios en la restauración mesiánica, etc. La datación que algunos autores asignan a este escrito (siglo II-I antes de nuestra era) coincide con estas observaciones de vocabulario.

El mensaje puesto en boca del discípulo de Jeremías anima a una comunidad en cuyo horizonte se unen la conciencia de una situación de pecado (confesión penitencial) y el ansia de salvación (aliento de esperanza).

---

172 Es difícil saber el término semítico que corresponde a los términos griegos siguientes de la sección de la carta de Jeremías: 6,59: El sol, la luna y las estrellas son obedientes (*euēkoa*); 6.61; Las nubes, cuando son mandadas por Dios (*epitagêi hypò toû Theoû*) a recorrer toda la tierra, ejecutan lo mandado (*Synteloûsi to takhthén*).

173 Cf. *Dios-Palabra* p. 131.

18.—LOS LIBROS DE LOS MACABEOS [174]

A) PRIMER LIBRO DE LOS MACABEOS.

a) *Denominaciones divinas.*

La principal, especialmente por su posterior utilización en el judaísmo, es *Cielo* [175]. Esta sustitución sistemática de Dios por Cielo, evitando así el nombre divino, es sin duda una de las características del tardío judaísmo. Otros dos empleos denominativos pueden ser: *¿Cólera?* Se emplea varias veces, cf. 3,8; Misericordia de *lo alto* (16,3).

b) *Gloria*

Los empleos no son técnicos sino referidos a "honra": Los objetos que eran su gloria llevados como botín (2,9). Nuestro santuario, nuestra hermosura, nuestra gloria, convertidos en desierto (2,12). En el elogio de Simón varias menciones en el mismo sentido (14,4.5.10.15) [176].

c) *Angel*

Se emplea en la función punitiva:

> Cuando los enviados del Rey (de los asirios) blasfemaron, vino tu ángel y mató a ciento ochenta y cinco mil de ellos (7,41).

d) *Nombre*

El empleo no es técnico sino recuerda el del Deuteronomio:

> "Tú has elegido esta Casa para que en ella fuese invocado tu Nombre" (7,37). Notar ya el cambio de "habitar" en "invocar" [177].

---

[174] Sobre las cuestiones introductorias cf. F. MARÍN, *Libros de los Macabeos*, en *La Sagrada Escritura*. Antiguo Testamento, VI (BAC, 287). Madrid 1969, 251ss. y K. SCHUNK. 1. *Mak.* y CHR. HABICHT. 2. *Mak* (JSHRZ. I,4.3). Gütersloh 1980 y ²1979.

[175] (Cf. nota BdJ) 2,21; 3,18.19.50.60; 4,10,14.24.40.55; 9,46; 12-15. A estos lugares citados por la BdJ cabe añadir la expresión de 16,3: "la protección del Cielo sea con vosotros" que sin duda sustituye a "Dios sea con vosotros".

[176] Una serie de expresiones aluden a la Santidad de Jerusalén. Así Lugar santo, 3,43; 7,42. Notar "palabras impías contra tu...") 9,54; 10,39a; 10,39b; 10,42.44; 13,3.6; 14,15; 14,8.29.31,36.42.48; 15,7. Casa (passim; en cc. 4-6 se alternan Lugar santo y Casa).

[177] Cf. Excursus II.

e) *Empleos sustitutivos de tipo targumizante.*

Renegar de la alianza (1,15).

Abandonar la Ley (1,52); la ley y los preceptos (2,21b; 10,14).

Abandonar el culto o desviarse del culto (2,19.22).

Consultar el libro de la Ley ¿sustitución de "consultar a YY"?, (3,48 cf. nota BdJ y ver II Mac 8,23).

f) *Síntesis de historia santa.*

En 2,49-68 se hace un resumen de los personajes bíblicos (procedimiento midrásico).

En 4,8-11: Arenga de Judas con el recuerdo del Mar Rojo.

B) SEGUNDO LIBRO DE LOS MACABEOS.

a) *Denominaciones divinas.*

Además de *Dios* [178] y de *Señor* [179] encontramos las siguientes:

Soberano (despotes): 3,24 (Soberano de los espíritus y de toda potestad); 5,17; 5,20; 6,14; 9,13; 15,3.22.

Todopoderoso (pantocrator): 1,25; 5,20; 6,26; 7,38; 8,11; 8,24; 15,8.32.

Creador 1,24 (de todo); 7,23 (del mundo); 13,14 (id.).

Altísimo 3,31.

Cielo: 3,15; 3,34 (azotado por el) [180]; 7,11; 8,20 (Auxilio que llega del...); 9,4 (juicio del); 15,8.

Rey del mundo 7,9; *Rey de Reyes* 13,4.

Dueño de la vida y del Espíritu 14,46.

Aquel que todo lo ve 12,22; 15,2 (cf. supra en Señor 9,5 y en Dios 7,35).

Aquel que por siempre había establecido a su pueblo 14,15.

Aquel que sin cesar había combatido en favor de nuestra nación 14,34.

---

178 *Dios* 1,1.11.17.20.24.27 (varias fórmulas monoteístas en la oración de 1,24-29); 2,4.17 (Dios que salvó a su pueblo); 3,28 (soberanía de); 3,34 (poder de); 3,36 (Dios grande); 6,25; 7,14.15.18.19.28; 7.31 (manos de); 7,35 (Dios que todo lo puede y todo lo ve); 7,36a. 36b. 37a. 37b. (Fórmula monoteística: El es el único Dios); 8,18 (Dios todopoderoso); 8,27 (auxilio de; fórmula consigna); 9,8 (poder de); 9,17 (id.); 9,18 (justo juicio de); 10,16.25.26; 11,4 (poder de); 11,13 (El Dios poderoso que luchaba con ellos); 12,6.11; 13,13 (con el auxilio de); 13,15 (Victoria de: fórmula consigna); 14,33 (Santuario de); 15,14.16.27a. 27b.

179 *Señor* (*kyrios*) 1,24; 2,22 (se muestra propicio); 3,22 (...Todopoderoso); 3,30 (manifestación del Señor todopoderoso); 3,33; 4,38; 6,30 (El Señor que posee la ciencia santa); 7,6 (...Dios); 7,20; 7,37 (Nuestro Señor que vive) 7,40; 8,2.5.14; 8,27; 8,29 (...misericordioso); 8,35 (con el auxilio del Señor); 9,5 (El Señor Dios de Israel que todo lo ve); 10,1.38; 11,6.10; 12,15; (Gran Señor del mundo); 12,27.41; 13,10; 13,12 (Señor misericordioso); 13,17; 14,35 (Señor de todas las cosas); 14,36 (Señor santo de toda santidad); 15,3 (Señor que vive); 15,7.21; 15,23 (Señor de los cielos); 13,29.34.

180 Quizá la expresión "Azotado por el cielo" de 2 Mac 3,15.34 sea una referencia a los ángeles.

b) *Gloria y Shekiná.*

Una mención de *Gloria* muy importante por su conexión con la manifestación divina es la siguiente:

Aparecerá la Gloria del Señor y su Nube (2,8).

El templo llamado como *El lugar* o *El lugar Santo* [181] restaurado con toda "Gloria" (5,20) es el centro de la obra. Cf. 3,12 (la Majestad inviolable de aquel templo); 5,16 (Gloria y honra del lugar).

Dentro de este contexto encontramos una expresión importantísima en 14,35:

"Tú Señor de todas las cosas, que de nada necesitas,
te has complacido en que el santuario de tu morada se halle entre nosotros".

La expresión recuerda a la Shekiná [182]. También lo que después se llamará el alejamiento de la Shekiná está expresado con la frase "desviaba su mirada del Lugar" (5,17). De todos modos el autor mantiene la tesis de la morada de Dios en el cielo juntamente con la protección especial sobre el Lugar.

"Pues te aseguro que rodea aquel lugar una fuerza divina. Pues el mismo que tiene su morada en los cielos, vela y protege aquel Lugar" (3,38.39).

Importante también en este sentido es la expresión de 5,19. "Pero el Señor no ha elegido a la nación por el Lugar sino al Lugar por la nación". (Cf. nota de BdJ).

c) *Angel*

La referencia a ángel o ángeles en las apariciones es interesante. Así en 5,1-4 (visión de jinetes y de escuadrones cf. nota de BdJ a 5,4); en 10,29-30 (la aparición de cinco jinetes); en 11,8 la aparición de un jinete (ángel) que en 11,10 se presenta como aliado enviado del Cielo (cf. 11,6 implorar al Señor que enviase un ángel bueno para salvar a Israel). Esta sustitución del ángel es característica. De todos modos en 12,36, Judas suplica al Señor que se mostrase su aliado y su guía en el combate. Pero en 15,23 de nuevo se dice "envió un ángel bueno delante de nosotros".

d) *Otras expresiones*:

Fuerza divina 3,38; Poder de tu brazo 15,24; Nombre venerable y majestuoso 8,15; Olvidarse de los preceptos 2,2.

---

181 Se alternan denominaciones de Lugar o de Lugar santo para el Templo. Así Lugar 2,8 (cf. nota BdJ); 2,18a; 3,12; 3,30; 5,20; 10,7; Lugar Santo 1,29; 2,18b; 3,21; 8,27; 13,24.

182 Debemos esta observación a R. Le Déaut.

19.—BEN SIRA (EL ECLESIASTICO) [183]

A) DENOMINACIONES DIVINAS

En general encontramos Dios [184], Señor [185], Altísimo [186], Hacedor [187], Santo [188], a veces combinados o alternándose en un mismo verso [189].

El autor que tiene un agudo sentido del monoteísmo [190], no se preocupa en cambio de la mención de términos antropomórficos [191].

---

183 En *Dios-Palabra*, p. 132. nota 133, hemos dado la bibliografía fundamental sobre el libro de Ben Sira. Para el texto hebreo de Masada, ib, p. 122, nota 55. Cf. G. SAVER, *Jesus Sirach* (*Ben Sira*) JSHRZ III, 5 Gütersloh 1981, esp. 494-501. Un resumen de la cuestión acerca del texto del Eclesiástico puede verse en T. STRAMARE, *La Neo-Volgata: impresa scientifica e pastorale insieme*, "Estudios Bíblicos" 38 (1979-80) p. 128-133. El autor cita y resume los principales trabajos de J. ZIEGLER, *Sylloge. Gesammelte Ausätze zur Septuaginta*, Göttingen 1971, p. 659; D. DUESBERG - I. FRANSEN, *Ecclesiastico* Torino-Roma, 1966, p. 8; D. DE BRUYNE, *Études sur le texte latin de l'Ecclésiastique*, en "Revue Bénédictine" 40 (1928) 1-48; C. KEARNS, *The Expanded Text cf Ecclesiasticus. Its Teaching on the Facture Life as a Clue to its Origin*, Roma 1981.

Una edición sinóptica del material existente ha sido hecha por F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca*, Napoli 1968.

184 Raramente, véase v. gr. 3,17; 18,24.

185 Passim cf. Oh Señor, padre y dueño de mi vida (23.1 cf. 23,5).

186 Passim cf. El Altísimo no se acordará de mis pecados (23,18); Labor del campo que creó el Altísimo (7,15).

187 En 4,6 se designa a Dios como Hacedor (*ho poiēsas*) y en 4,10 como Altísimo (*hypsistos*) LXX.

188 Cf. No te habitúes a nombrar al Santo (23,9) (para jurar). El que jura y toma el Nombre a todas horas, no se verá limpio de pecado (23,10b). Nótese este empleo de "El Nombre" en absoluto.

189 Dios Altísimo 24,23. Alejarse del Señor, apartarse del Hacedor (10,12: por el orgullo).

190 Véanse fórmulas monoteístas de 36,4,17.

191 He aquí algunos antropomorfismos:
—El Señor Dios peleará por ti (4,28).
—En manos del Señor (10,4.5). El pone su gloria en el legislador.
—Los hombres (están) en manos de su Hacedor (33,13).
—El que gobierna (*oiakízōn*) el mundo *con la amplitud* (*spithamē*) de su mano (18,3) (Poema sobre la grandeza de Dios).
—El poder de su majestad ¿Quién lo calculará? (18,5).

B) SABIDURÍA, PALABRA Y GLORIA

Estos conceptos se hallan combinados en el libro de Ben Sira.

En la sección Introductoria (1,1-20) se presenta ya la identificación de Palabra y Sabiduría.

—La fuente de la Sabiduría es la Palabra de Dios en el cielo y sus canales son los mandamientos eternos (1,5) [192].

—La sabiduría creada por Dios mismo (1,9: Vg añade "en el Espíritu Santo") se difunde en toda la creación (1,9-10).

—El temor de Dios se presenta como la raíz de la Sabiduría que se define también como gloria (1,11-20) [193].

La función educadora de la Sabiduría (4,11) es también importante para comprender el proceso de personificación. Sabemos que Sabiduría será sustituida por Verbo, Ley, etc. [194].

En el maravilloso himno del cap. 24 [195] la Sabiduría se autopresenta en primera persona haciendo su propio elogio.

—Cuando Dios vuelva su rostro (18,24).
—Los oídos de Dios (que escuchan la oración del pobre) 21,5.
—Los ojos del Señor son mil veces más brillantes que el Sol (23,19).
—Los ojos del Señor le miran para bien (11,12).
—Los ojos del Señor sobre quienes lo aman (34,16).

192 Sobre 1,5 cf. S. Pié y Ninot, o. c. p. 168-171.

193 El empleo de "temor" es amplio en esta sección y en otras cf. 1,27.30 (acercarse al temor); lo mismo en todo el cap. 2.° vv. 7.8.9.15.16.17; cf. etiam 9,16. (En el temor del Señor esté tu orgullo) cf. etiam 10,19-24; 21,6.11; 23,27; 25,6.10.11; 26,3 (nota BdJ); 26,23.25; 27,3; 32,12.14.16; 23,1; 34,14.15; 40,26.27 50,29).

194 En la descripción de la felicidad del Sabio (14,20-15,13) en 15,1 se afirma: "Así hace el que teme al Señor. El que abraza la ley, logra sabiduría". Asimismo en la sección que sigue sobre la libertad humana, se proclama: "Que granle es la sabiduría del Señor, fuerte es su poder, todo lo ve" (15,18).

195 Cf. M. Gilbert, *L'éloge de la Sagesse* (*Siracide* 24) RTL 5 (1974), 326-348. La Sabiduría aparece aquí no sólo como la primera obra de la creación, sino como saliendo de la misma boca del Altísimo. Por ello es la fuente de la vida. Las imágenes con se describe (nube que cubre toda la tierra, inhabitación en Sión) etc. suponen un estrecho contacto con la tradición bíblica del Pentateuco y de los Profetas acerca de la Gloria de Dios habitando en Israel y de la Palabra creadora. Al final la Sabiduría se identifica con la Ley mosaica. St. Lyonnet, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos* (prima series) Roma 1955, p. 117 ss, ha expuesto cómo el origen de la exaltación de la ley en el judaísmo rabínico (cf. *Pirke Abôt* 6,7) hay que buscarlo en la identificación de Ley y Sabiduría increada. Sobre Sabiduría asociada a Ley y Palabra cf. Gn 1,1 (N y Jr II). Sin duda que la sustitución Sabiduría = Palabra (cf. *Dios-Palabra*, p. 107-108) ha sido uno de los primeros logros targúmicos.

—La sabiduría sale de la boca del Altísimo (como la Palabra) [196].
—Es intermediaria en la creación y en el gobierno del mundo (24,3-6).
—Habita en Israel (como la Palabra y la Gloria) (24,7-12) [196a].
—Finalmente se identifica con la Palabra-Alianza-Ley (24,23).

Dignos de mención son también la niebla, el Espíritu de Dios, la columna de nube, etc.

El desarrollo sobre los cuatro ríos en 24,25ss recuerda a Gn 2,10, sobre los cuatro ríos del Edén.

El final del v. 23 es típicamente monoteísta:

> El Señor todopoderoso es el único Dios y no hay más Salvador que El.

Por estar poco atestiguado en los manuscritos, parece ser una adición judía e incluso cristiana [197].

C) PALABRA Y GLORIA

La "palabra" aparece sobre todo como creadora y directora de la historia [198]. La "gloria" especialmente como esplendor de la creación [199].

a) *En la descripción de la felicidad del Sabio* (14,20-15,13) es importante 14,27. En un contexto en que se alaba el hombre que busca la Sabiduría y se cobija bajo ella se promete lo siguiente:

> "Por ella es protegido del calor
> y en su gloria se alberga" (*en tê dóxē*).

Esta "Gloria" (TH: "refugio") designa quizá la nube que manifestaba la presencia de Yahweh. Cf. Ex 16,10; 24,15 +. Es la Shekiná ("presencia") de la literatura rabínica, según comenta la BdJ.

b) *En el midrás sobre el hombre en la creación y en la historia de la salvación* encontramos:

—La creación de los astros (16,26 ss); "jamás desobedecen su palabra" (16,28).
—El Señor miró a la tierra y de sus bienes la colmó (16,29).

---

196 Véase también en 23,20 la creación de todo y Nota BdJ.

196a Cf. Joh Marboeck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, BBB 37, Bonn 1971.

197 Ulteriores alusiones a la Sabiduría.
—Bella ante el Señor y ante los hombres (25,1).
—En la mente del Señor fueron diferenciados (los días) (33,8).
—Con su gran sabiduría los diferenció el Señor (33,10) (a los hombres).

198 A veces también como norma de Sabiduría v. gr. El hombre inteligente entiende la palabra de Yahweh (23,3 TH).

199 *La sección sobre la Gloria del padre* (c. 3) es importante para inteligencia del 4.º mandamiento en la tradición targúmica.

—Creación del hombre a imagen (17,1-3) y su formación (17,6-8).
—La manifestación del Sinaí (17,13).
"Los ojos de ellos vieron la grandeza de su Gloria
la gloria de su voz oyeron sus oídos".
Como se ve, Ben Sira emplea el término Gloria de la tradición bíblica para designar la visión.

c) *En el cántico del cap.* 36 se dice:
llena a Sión de tu magnificencia
y de tu gloria tu santuario (v. 13) (TH).
Según los LXX, en 36,14 se habla de "cosas creadas al principio" (*tôis en arkhe' ktismasin*). (Cf. BdJ).
En 37,16 "principio de toda obra es la palabra", expresión que tal vez podría aplicarse a la Palabra de Dios.
En 38,5 encontramos "el poder" (*iskhyn*) de Dios.

d) *En la Plegaria de Ben Sira* (39,12-35) tenemos el elogio de *la palabra de Dios* creadora (v. 16.17 y 31) y directora de a historia (v. 18).
—todas sus órdenes se ejecutan en su hora (39,16)
—a su orden el agua se detiene en una masa
a la palabra de su boca se abren los depósitos del agua (39,17)
—a una orden suya se hace todo lo que desea
y no hay quien pueda estorbar su salvación (voluntad) (39,18)
—llegada la ocasión no traspasarán su orden (39,31).

e) *En el himno de la creación* obra de Dios (42,15-43,33) se combinan los motivos de la Palabra creadora, de la Gloria y de la Sabiduría.
Por la Palabra de Dios fueron sus obras (42,15a) [200].
La Gloria de Yahweh llena sobre todas sus obras (42,16) [201].
El Sol y la luna se mueven por la fuerza de su palabra (43,5.11) [202].
Su orden traza el relámpago (43,13).
A su Palabra sopla el viento del Sur (43,16b).
Según su designio domina el océano (43,23a).
La Palabra es su mensajera y ejecutora de sus órdenes (cf. 43,26) [203].

---

200 I. LÉVI, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1904, 1969, p. 55, nota 6 probablemente *b'wmr 'lhym rwṣnw m'syw*; C. SPICQ, *L'Ecclesiastique*, (La Sainte Bible), París 1941 p. 791, considera nuestro texto como una referencia explícita de la narración de los orígenes (Gn 1,3ss, cf. Sal. 33,6) y el germen de la doctrina posterior de la Palabra creadora (cf. 43,26, Sab 11,1; 4 Esdr 6,38; Jn 1,2-3).

201 Así el Mss de Masada: (*k*)*bwod 'dny ml' m'syw* cf. G. SAVER, o. c. p. 610.

202 Ed. Lévi p. 56 nota a: sus héroes, el sol y la luna.

203 Ed. Lévi, 43,26. Sobre este texto cf. S. PIÉ Y NINOT, o. c. p. 160.

f) *En el Elogio de los Padres* (c. 44-50) el autor alterna las menciones de Palabra y Gloria.

Palabra

—La Palabra de Dios eficaz en los signos de Moisés (45,3a).
—Fuerza de la Palabra en la actuación de Samuel (46,13).
—Fuerza de la Palabra en los milagros de Elías (48,3a.5).

Gloria

—Lo asemejó a la gloria de los santos (de Dios?) 45,2 [A Moisés] LXX.
—Le mostró algo de su Gloria (45,3) (A Moisés).
—Entregaron su gloria a una nación extraña (49,5) TH: [Dios] entregó.
—Ezequiel tuvo la visión de la Gloria que Dios le manifestó en el carro de Querubines (49,8) TH: Ezequiel tuvo una visión y describió las figuras del carro: cf. Ez 1,4-28.
—El templo del Señor destinado a una gloria eterna (49,12).
—Nubes de gloria (50,7); el nombre (50,20). El texto hebreo inserta después de 51,12 un salmo de alabanza de 15 versículos, al estilo del Sal. 136.

Otros targumismos

—Abandonaron la Ley del Altísimo (49,4).
—Sus huesos fueron visitados (José) 49,14.

CONCLUSIÓN

El Eclesiástico combina su pensamiento totalmente monoteístico (36,4.17) con una serie de referencias a la Sabiduría (como principio activo en la creación y en la historia). Esta referencia a la Sabiduría se intercambia en otros lugares con la mención de la Palabra que interviene asimismo en la creación, ordenación del universo y fuerza que lo sostiene. Por la fuerza de la Palabra actúan también los grandes personajes de Israel. Finalmente el autor está imbuído de la mentalidad bíblica de la Gloria como manifestación visible de Dios [204].

---

[204] En el cap. 16,7-10 tenemos un *midrás sobre el castigo de los pecadores* en forma homilética (repasando la historia). Según las notas de BdJ en 16,11-23 quizá se continúa el Midrás (Faraón, Adán, Caín y Abel, etc.) (¿Lo mismo en 17,15-24?).

20.—LA SABIDURIA [205]

A) *Palabra, Sabiluría y Espíritu* [206] *(y en un caso Gloria) se encuentran estrechamente unidos.*

a) En la sección sobre *la Sabiduría y el destino del hombre* (c. 1-6).

En primer lugar la Sabiduría se asocia a la vida moral. Así

La Omnipotencia, puesta a prueba, rechaza a los insensatos (1,3).
En alma perversa no entra la Sabiduría (1,4).

En este mismo sentido se alude al Espíritu Santo como fuente de vida moral:

El Espíritu Santo que nos educa, huye de la doblez (1,5).

La Sabiduría es un espíritu que ama al hombre (1,6).

El Espíritu (y la Sabiduría) son inabarcables:

El Espíritu del Señor llena el mundo (1,7) [207].

El tema de la justicia vengadora (1,8) se integra en la Sabiduría como omnipresente y omnipotente [208].

b) *En la descripción de la Sabiduría,* (c. 6-8) ésta se presenta como artífice de todo (7,21, cf. 8,5.6) y más adelante (9,9) relacionada con el Espíritu (7,22-8,1). Ella es una emanación pura de la *Gloria* del Todopoderoso (7,25). Hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, multiforme, sutil (7,22) [209].

---

205 Sobre el *Libro de la Sabiduría* cf. J. VILCHEZ, *Sabiduría*, en *La Sagrada Escritura, A. Testamento.* IV (BAC 293), Madrid 1969, p. 621-783, y D. GEORGI, *Weisheit Salomos* (JSHRZ III, 4), Gütersloh 1979.

206 Sobre Sabiduría y Espíritu cf. C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, París 1969, p. 329ss, también sobre la noción cuasi hipostática, Ib. p. 398ss.

207 Cf. VILCHEZ, o. c. p. 636 y nota BdJ.

208 Notar en cap. 2 la opinión de los impíos sobre inexistencia de juicio semejante a la opinión de Caín (según el TP.). Quizá en ese caso el cap. 3 sería sobre Abel (?) sin descendencia cf. después sobre Henok. En conjunto se trabaja sobre datos midrásicos. En este sentido se explicará la sección siguiente con la descripción del premio de los justos (5,15-16) y del castigo de los impíos (5,17ss cf. nota BdJ); ¿soplo de la *Geburá*? (5,23).

209 Para el pasaje Sab 7,22-8,1. cf. VILCHEZ, o. c. p. 675ss.

c) *En la Plegaria para alcanzar Sabiduría* (cap. 9) puesta en boca de Salomón [210].

Palabra, Espíritu y Sabiduría se complementan en la creación (9,1-2) [211]. La Sabiduría se presenta junto al trono de Dios, en su función creadora (9,4.9.10).

d) *En el desarrollo midrásico sobre la historia de la Salvación* (c. 10-19) aparece la Sabiduría como salvadora de Adán (10,1) [212], de Noé (10,4), de Abraham (9,5), de Lot (10,6), de Jacob (10,10), de José (10,13), del pueblo santo (10,15) [213].

La liberación de Egipto (cap. 11) se funda en la eficacia de la Palabra "¿Cómo se conservará algo sin ser por ti llamado?" (11,26) [214].

---

210 G. ZIENER, *Johannes Evangelium und urchristliche Passafeier*: BZ 2 (1958) 263-274, esp. 267, indica que en el Libro de la Sabiduría, a partir del cap. 9, aparece el Verbo de Dios en lugar de la Sabiduría y piensa con Köhler que el autor aquí resume un escrito en que los acontecimientos del Exodo se atribuyen al Verbo de Dios.

211 R. H. CHARLES, *Apocrypha*... I, p. 549 en nota a 9,1 cree ver en las expresiones "por tu palabra... por tu sabiduría" una constatación de que el autor del Libro de la Sabiduría fue un precursor de Filón. "Nuestro autor escogió Sabiduría, Filón escogió Palabra como intermediario entre Dios y el mundo". Lo que Charles dice de la relación que se entreve entre Filón y el autor del Libro de la Sabiduría, nos sugiere una correspondencia mucho más estrecha entre la actuación de la Sabiduría y el concepto de Memrá del TP. Por ello nos atrevemos a avanzar una hipótesis: ¿No sería la Sabiduría un traslado a la mentalidad Judeo-helenística de lo que el Memrá de YY. era en el Targúm? Filón en ese caso habría sido más fiel, respetando incluso el término, aunque contaminándolo más con el Logos helenístico (cf. Excursus III). Pero la hipótesis está en función del problema de la datación.

212 A. LEFEVRE, *Les livres deutérocanoniques*, en A. ROBERT-A.FEUILLET (ed.). *Introduction à la Bible*, Tournai 1959, I, p. 767, pone de relieve la doble función salvadora y punitiva que desempeña la Sabiduría desde 9,18-10,21. Toda esta historia contada sin un nombre propio es transparente para el que ha leído el Génesis y el Exodo. Ahora bien, esta historia aparece aún más evidente al que ha leído el TP al Pentateuco. Los contactos con las tradiciones targúmicas parecen innegables. Recordemos la presentación de Caín y Abel (el justo y el impío), el tema de la inmortalidad, la frase con que se presenta Jacob (le reveló el reino de Dios) etc. Pero lo que más impresiona es la profunda síntesis de la historia presidida por la actuación de la Sabiduría. Remitimos a C. LARCHER, o. c. p. 25-26 y para el midrás rabínico p. 89 y nota 2, cf. p. 103 y 104. Nosotros sugeriríamos la tradición targúmica palestinense como una fuente más inmediata.

213 *Haútē laòn hósion kaí spérma ámempton errysato ex éthnous thlibóntōn* (10,15).

214 El capítulo 12 se dedica al castigo de los cananeos; en los c. 13-15 tenemos una digresión sobre la vanidad de la idolatría; en el cap. 16 se vuelve al tema del castigo de los egipcios.

Asimismo en el Midrás sobre los acontecimientos del Exodo encontramos:

—La fuerza de la Palabra en la curación de las mordeduras de las serpientes (16,8.12) [215], que coincide con el TP [216].

—La fuerza nutritiva de la Palabra (16,26) asimismo recogida en el TP [217].

—El descenso del Verbo en la noche pascual (18,14-16) [218].

Tenemos pues toda una visión de la Salvación realizada por la Palabra.

B) *El soplo del poder divino*

En dos ocasiones encontramos una expresión que parece contener una referencia a la fuerza de la palabra y que posteriormente cuajará en la fórmula "soplo de la *Geburá*".

En 5,23 describiendo el castigo de los malvados se dice "se levantará contra ellos el soplo de la Omnipotencia" (Trad. BdJ) (*pneûma dynamēos*).

En 11,20, recordando las plagas de Egipto afirma que hubiera bastado el haber sido "aventados por el soplo de tu poder" (trad. BdJ) (*hypo pneúmatos dynámeōs sou*).

El autor que no tiene reparo en hablar de "diestra omnipotente" parece emplear aquí un vocabulario más técnico relacionado con la intervención escatológica [219].

CONCLUSIÓN

El libro de la Sabiduría, junto a su indudable impregnación de la mentalidad judeohelenística, muestra claros indicios de contacto con las tradiciones palestinenses de cuya savia se nutre.

---

215 El castigo de los egipcios trae a la mente del autor el episodio de las mordeduras de las serpientes a los hijos de Israel. El autor trata de amortiguarlo lo más posible. En este sentido tenemos un rasgo targúmico cf. la sección introductoria a Nm 21 en el TP.

216 Cf. el Comentario de Nm 21. En *Dios-Palabra* p. 430-432 y 447ss.

217 Cf. el comentario y textos targúmicos a Dt 8,3, en *Dios-Palabra* p. 488ss.

218 En los c. 17-18 el autor vuelve al tema que tanto se prestaba a un desarrollo midrásico: las tinieblas de Egipto y la columna de fuego. Particular interés tiene la muerte de los primogénitos en la noche de la Pascua. En 18,14-16 la Palabra es presentada como un invencible guerrero. Sin duda tenemos un texto esencialmente poético. Pero son muchos los rasgos que hacen sospechar un parentesco con la mentalidad targúmica: la media noche, Dios en el cielo que es su trono real, el descenso de la Palabra, la descripción de su acción punitiva. Se trata de un testimonio más de la concepción común en el siglo primero acerca de la actuación salvífica y punitiva por medio de la Palabra. Si la mentalidad targúmica es fuente o paralelo lo hemos estudiado en otro lugar.

219 C. LARCHER, o. c. p. 363 remite a Is 11,4.

21.—CONCLUSION

En este Excursus acerca de la tradición bíblica sobre Palabra y Gloria hemos recorrido una apasionante aventura en una forma diacrónica (sucesión de libros bíblicos y distinción en algunos de ellos de diversos estratos). Quizá esa riqueza y variedad de perspectivas nos confirma en la dificultad que habrán de encontrar los targumistas en su intento de presentar una visión unitaria de la Palabra de Dios.

El método fundamental del derash targúmico (el recurso a vocabulario y concepciones de la misma idea en pasajes afines) explica que expresiones muy primitivas (v. gr. antropomorfismos, apariciones, etc.) del yahvista fueran sustituidas en el Targum con terminología de la Escuela Sacerdotal v. gr. la Gloria de Yahweh o con terminología profética, v. gr. la Palabra que desciende a la tierra.

Si quisiéramos ahora presentar en una síntesis (necesariamente elemental) con perspectiva sincrónica la concepción bíblica sobre la Palabra y la Gloria, podríamos destacar los siguientes rasgos:

A) LA PALABRA

La Palabra de Dios es creadora.

La Palabra de Dios es medio de comunicación (profética) y garantía le las promesas proféticas.

La Palabra de Dios es salvadora.

La palabra que sale de la boca de Dios es la vida del hombre. Esa palabra es mandamiento (Sinaí), es promesa, es amenaza.

La palabra de Dios es activa, eficaz, creadora del mundo y del hombre, y creadora de la historia.

La palabra de Dios es alimento, luz y medicina.

La palabra de Dios es fuente de vida o de muerte, de bendición o maldición. Es dinámica.

La palabra de Dios es justiciera como espada. La palabra de Dios es la que desciende en la noche Pascual como guerrero implacable para castigar a los Egipcios.

Con las mismas asociaciones de Palabra aparece en la Biblia la "mano" (a veces intercambiada con "brazo" o "dedo"). Así se habla de la mano creadora (tus manos me han plasmado), de la mano extendida, signo de amenaza o de castigo, de la mano bondadosa o poderosa.

B) LA GLORIA

La Gloria es ante todo una cualidad de Dios tan destacada que pasa a convertirse en denominación. Tres son los principales contextos en que se emplea:

En primer lugar como sinónimo de dignidad, honor y grandeza exclusivos de Dios: Dios se nombra Gloria de Jacob o simplemente Gloria; los cielos proclaman la gloria de Dios. A veces esa gloria se relaciona con el amor divino misericordioso.

En segundo lugar se presenta connotando el aspecto visible (luminoso y denso) que acompaña a la aparición divina (visualizado por Ezequiel pero anterior a él). Esta concepción aparece ligada principalmente, aunque no excusivamente, al tabernáculo y al templo (y a Sión). La restauración definitiva será también con la presencia de la gloria.

Finalmente en un tercer aspecto, ligado al anterior pero con consistencia propia, es de la Gloria como cobijo, protección, compañía y asistencia.

La relación entre ambos conceptos (Palabra y Gloria) y que puede servir para justificación de nuestro volumen, encuentra un lugar privilegiado en la descripción que hace el Deuteronomio (5,24) "Yahweh nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza y hemos oido su voz de en medio del fuego".

Dios se ha comunicado con el hombre en Palabra y visión (Gloria).

EXCURSUS II

EL PROCESO TARGUMICO EN LA TRADUCCION DEL PENTATEUCO DE LOS LXX [1]

En este Excursus queremos presentar únicamente una modesta aportación desde el punto de vista de la investigación a los numerosos estudios sobre los LXX. Es el resultado de una búsqueda en la traducción al Pentateuco de los LXX con este interrogante: ¿Cómo traducen los LXX los principales textos que hemos visto modificados en el Targum? Para ofrecerlo, hemos seguido un esquema parecido al de nuestros trabajos sobre el targum [2].

La versión griega de los LXX es de una naturaleza distinta a la targúmica. Su origen no está tan estrechamente ligado al culto y a la proclamación ante un auditorio que acaba de escuchar el texto hebreo. Pero al trasvasar por primera vez el mensaje de la lengua sagrada a la griega se encontraron y se resolvieron muchas dificultades con técnicas que serán más desarrolladas en el Targum.

---

1 Puede verse P. Walters, *The Text of the Septuagint: Its Corruption and their Emendation*, Cambridge 1973; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, London 1968 y S. Jellicoe (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretation*, New York 1974. L. Prijs, *Jüdische tradition in der LXX*, Leiden 1948. P. Katz, *Septuagintal Studies in the Mid-Century* en *The Background to the N. T. and Its Eschatology* (Studies in Honour of C.-H. Dodd), Cambridge 1956, p. 176-208. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1934; varios ejemplos ha recogido J. Daniélou, *Filón de Alejandría*, Madrid 1962, p. 114-120.

Nuestro trabajo se basa, no obstante, casi exclusivamente en una lectura del texto de los LXX con la preocupación de anotar los lugares que eran el objeto de nuestra investigación. Sobre los precedentes de Filón especialmente en las cuestiones que nos afectan (cambios en la traducción por razones ideológicas) puede verse la Introduction Generale de R. Arnaldez en el primer volúmen de *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, París. Du Cerf. 1, 1961 p. 2-112, especialmente p. 54s.

2 En cuanto al Espíritu, Sabiduría y Angel, los LXX siguen generalmente el texto hebreo. Así para Espíritu de Dios (Gn 41,38) y para Angel del Señor (Ex 3,2); en Ex 4,20 trae esta misma expresión donde TH trae Yahweh.

I.—LUGARES QUE NO SE MODIFICAN.

En este apartado incluímos una serie de textos que en el targum suelen modificarse y que no se modifican en los LXX. Este testimonio negativo nos parece que tiene su valor a la hora de calcular el paso gigantesco dado por el targum en cada uno de los muestreos realizados.

a) *Los antropomorfismos de miembros corporales* [3] se mantienen como en el TH. Así: Mano fuerte y brazo extendido Dt 3,24; 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26; 11,2; 26,8. Mano (Dt 2,15; Ex 6,1); cara a cara (Dt 5,4; 34,10); boca a boca (Num 12,8); ojos (Dt 11,12); brazo (Ex 6,1; Dt 9,29); dedo (Ex 8,15; 31,18; Dt 9,10; voz (continuamente).

Tampoco se modifican los siguientes lugares en que el verbo supone una acción corporal.

—Yo estaré ante ti sobre la roca en Horeb (Ex 17,6).
—Dios se pasea en el campamento (para elegirte?; para protegerte?) (Dt 23,15).
—Los movimientos del ángel y de la nube (Ex 14,19-21).
—La mirada de Dios (Ex 14,25).
—La guerra con Amalec (Ex 17,14-17).
—El paso de Dios por la roca de Horeb (Ex 33,21-22).
—Dios precede buscando el camino (Dt 1,33).

b) *La creación* con las mismas características que el TH.

c) *Las apariciones a personajes* como el TH. Así; se apareció (passim); vino Dios (Gn 31,24: a Labán el sirio); salió al encuentro de Balaám (Nm 22-24); bajó Dios (Nm 12,5); bajará el Señor sobre el monte Sinaí en presencia de todo el pueblo (Ex 19,11; 18,20); aparición de Dios en la tienda (Dt 31,15).

d) *Las asociaciones de presencia y asistencia* tampoco se modifican. Así:
—en las expresiones "ser con": Gn 31,42; 39,2.21 y passim
—la frase "estar en medio": Nm 11,20
—las acciones de "caminar delante": Dt 1,30; "luchar": Ex 14,14.26; Dt 1,30; 3,22.

---

3 Sobre los antropomorfismos y antropopatismos en la LXX cf. S. P. Brock-Ch. T. Fritsch-S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973, p. 20-21 y 34-37, y N. Fernández Marcos, *Los estudios de "Septuaginta". Visión retrospectiva y problemática más reciente*, Cuadernos de Filologa Clásica XI (1976) 413-468, esp. 431-435.
Sobre el mismo tema en el Pentateuco ver Ch. T. Fritsch, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943, con la reseña de H. M. Orlinsky en Crozer Quarterly 21 (1944) 156-60.

e) *Las intervenciones de "paso" salvador o de castigo* se mantienen como en el TH. Así el paso de Dios en la Noche de la Pascua (Ex 11,4; 12,12.17.23.27.29). Lo mismo las expresiones: Dios lo mató (Gn 38,7.10).

f) *Las relaciones para con Dios* se traducen manteniendo las expresiones de TH. Así:

—amar, temer, (Ex 2,21) servir, buscar a Dios (Ex 33,7)
—fórmulas de pacto (passim)
—Dios es testigo (Gn 31,44)
—conclusión de la alianza (Lev 11,44-45)
—rebelarse contra Dios (Nm 14).

g) *Las asociaciones con "voz" y "nombre"* que en el targum suelen modificarse, permanecen idénticas, v. gr. para "voz" Dt 4,33; 5,22-24; para "nombre" Ex 5,23.

N. B. sobre "boca" cf. apartado siguiente.

h) Finalmente tampoco se modifica una expresión que podría ser mal interpretada: Ex 7,1: "Yo te he puesto como Dios para el Faraón y Aharón será tu profeta" o la expresión de Gn 31,42 "El terror de Isaac".

II.—ALGUNAS MODIFICACIONES PRINCIPALES.

1.—*Relativas al nombre divino o expresiones que designan a Dios.*

a) *Nombres divinos*:

El Nombre divino "Yahweh" es traducido por "el Señor" (*Kyrios*) (En Ex 3,14 *ho ōn*).

El apelativo "Roca" es traducido por "Dios" (*Theós*): Dt 32,4.15.18.30.31.

El Šadday es traducido por Dios (Ex 6,3: siendo su Dios).

El Laḥai-Roi (Gn 16,13) = Tú eres el Dios que me ve, porque dijo: puesto que incluso he visto delante al que se me apareció; En Gn 16,14: Pozo del que he visto delante.

b) *Apelativos o predicados divinos especialmente metafóricos que se desmetaforizan.*

Gn 15,1: Yo seré tu escudo = Yo te protegeré.

Ex 15,2: Mi fuerza y mi canción es el Señor = ayudador y protector (*skepastēs*) fue para mí, para salvación.

Ex 15,3: Yahweh es guerrero = El Señor quebranta, destroza (*syntribōn*) las batallas [4].

Dt 33,29: Escudo = *Boēthós* (ayudador).

---

[4] Así tradujeron para que no les evocara a los paganos al dios de la guerra (Marte), cf. J. F. SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus Philologico-Criticus, sive Lexicon in LXX*, London 1929.

c) *Antropomorfismos y antropopatismos* [5].

—"arrepentirse" se convierte en *dianoeîsthai* (Gn 6,6; 8,21). También en 6,6 *enethymēthē*.

—"acercarse para ver" (a Dios) = pensar (Ex 19,21).

—En los sacrificios se omite la expresión "alimento" (cf. Lev 3,11 y nota de BdJ).

—Las localizaciones de Dios presentan un uso característico del término "*tópos*". Aunque se mantienen los movimientos espaciales, se precisan con "lugar".

* Subió Dios del *lugar* en que había hablado con él (Gn 35,13; cf. 35,14).

* Yo soy el que fui visto en *el lugar* de Dios (Betel: Gn 31,13).

* Oyó Dios la voz del joven desde *el lugar* donde estaban y llamó el angel del Señor a Agar desde el cielo (Gn 21,17.18).

* Vieron *el lugar* donde había estado el Dios de Israel (Ex 24,10).

* No extendió él su mano y vieron a Dios (TH) = no habló ni uno y fueron vistos *en el lugar* de Dios (Ex 24,11 LXX).

Otras transformaciones de tendencia antiantropomórfica.

La fórmula de juramento de Nm 14,21 se traduce: Vivo Yo y *vive mi nombre* y llena la gloria del Señor toda la tierra.

Gn 7,16: Y cerró el Señor Dios *desde fuera* de él el arca.

Gn 15,1: Yo seré tu escudo = Yo te protegeré.

Ex 2,25: Vio Dios a los hijos de Israel y conoció = y fue conocido por ellos.

Ex 3,6: Mirar a Yahweh = mirar delante del Señor.

Ex 4,16: Tú serás su Dios = Tú serás para él (encargado de) las cosas relativas a Dios (*tà pròs tòn theón*).

Ex 4,20: El cayado de Dios = el cayado (recibido) de parte de Dios (*tēn parà toû theoû*).

---

5 El fenómeno de los antropomorfismos-antiantropomorfismos en el Pentateuco de LXX es muy debatido. Ver dos posturas opuestas en FRITSCH-ORLINSKI (cf. supra nota 3). Se puede discutir si muchos de los ejemplos que damos no son antiantropomorfismos estrictos sino corrección de semitismos al primer nivel de la traducción porque no encajan en el sistema lingüístico del griego. Ciertamente en el aspecto metodológico no es sano estudiar los fenómenos de antropomorfismo-antiantropomorfismo acumulando pasajes sueltos, sin haber estudiado las técnicas de traducción de cada libro. Pero en nuestro caso el trabajo ha sido realizado estudiando el conjunto de la Versión y comparándola con los términos del Targum. El resultado (¿negativo?) alcanzado nos parece que tiene un valor y muestra que la LXX no es un Targum en sentido estricto.

Ex 14,13: La salvación de Dios = la salvación (recibida) de parte de Dios.
Ex 19,3: Subir a Dios = Subir al *monte* de Dios.
Dt 1,31: Como un hombre lleva a su hijo = como si uno... un hombre. (Véase asimismo Dt 8,5).

d) *Expresiones targumizantes.*

Gn 4,26: Este comenzó a invocar el nombre del Señor Dios.
Gn 5,24: Porque le trasladó Dios.
Ex 13,21: Caminaba ante ellos = los conducía.
Ex 18,19: serás el Dios para el pueblo = sé para el pueblo, lo relativo a Dios (*gínou sy tô laô tà pròs tòn Theón*).
Ex 33,12.17: Te conozco por tu nombre = te conozco *sobre todos.*
Ex 33,13: Enséñame tu camino (cf. Nota BdJ) = muéstrame (*emphánisón moi seautón*).
Nm 10,9.11: Seréis recordados delante del Señor.
Dt 1,36: Seguir a Yahweh = ocuparse de las cosas relativas al Señor (lo mismo en Dt 9,7.24 y parecido en 31,27).
Dt 30,3: Cambiará tu suerte = perdonará (*iásetai*) tus pecados.
Dt 33,16: El favor del que mora en la zarza = del que se apareció (*ophthénti*) en la zarza.

d) *Expresiones de revelación y presencia.*

—el verbo "habitar" (su nombre) se traduce por "ser invocado" (Ex 29,45.46; Dt 12,5.11.14.15.21.26; 14,23.24; 16,2.6.11; 17,8.10; 26,2).
—el verbo "reunirse" (citarse) se traduce por "darse a conocer" (Ex 25,22; 29,42; 30,6.36; Nm 17,19; todos ellos sobre el propiciatorio) [6].

e) *Relaciones con Dios.*

—"caminar ante Dios" se explica como "agradar" (*euaresteîn*) Así Gn 5,22.24 (Henok); 17,1 (Abraham); 24,40 (idem).

f) *Sustitución en expresiones de posible alcance politeísta.* Así:

Gn 3,5: seréis como *ángeles* (TM: *'elohîm*).
Gn 6,2: *ángeles*: (TM: hijos de Dios).
Dt 32,8 ángeles (TM: hijos de Dios).
Gn 20,13; cuando Dios me sacó (en TH plural).
Gn 32,2 añade: Vio el campamento de Dios acampado y le salieron al encuentro los ángeles de Dios.
La frase "consultar" a Dios en Ex 18,15 se traduce como "buscar el *juicio* de parte de Dios". De igual forma la expresión "llevar ante Dios" en Ex 21,6 = llevar al *discernimiento* (*kritērion*) de Dios: En Ex 22,8: ante Dios será *el juicio* de ambos y el condenado por Dios...

---

6 En Ex 25,8; Lv 9,4; 16,2 la revelación sobre el propiciatorio o sobre la Tienda se expresa con *ophthēsomai* (pasivo futuro de horáō).

Dentro de esta misma tendencia cabe clasificar; Ex 8,6: "No hay como Yahweh", traducido por "No hay nadie fuera del Señor"; Ex 23,20 (ángel portapalabras). La frase "no te perdonará" se cambia en "no te abandonará".

III.—EL EMPLEO DE VOZ, BOCA, ORDEN, PALABRA.

a) *Fórmulas con el término "boca" en TH.*

—expresión "según la Boca" referida a Dios (*'al-pî Y.*).

* *dià* (o *kata*) *phonês Kyríou*: Nm 3,16.39.51; 4,37.41.45.49; 9,13.20a; 10,14.
* *dià prostágmatos Kyríou*: Nm 9,18a.18b.20b,23a.23b.
* *dià rématos Kyríou*: Dt 34,5.

—expresión "contra la boca" de Dios (*'et-pî Y.*).

* traspasasteis la palabra (*rêma*) del Señor (Dt 1,43).
* fuisteis incrédulos a la palabra (*rēmati*) del Señor (Dt 1,26) Igual en 9,23; 32,51.

—En la frase: (Dt 8,3) "de toda la palabra (*rēmati*) que sale de la boca de Dios" se conserva "boca" pero se añade "palabra".

b) *Empleo de Logos y rema* [7].

—En las expresiones correspondientes el *dābār* hebreo se traduce *rêma* con los verbos: transmitir (Nm 11,24); traspasar (Nm 14,41); ultrajar (Nm 15,31); temer (Ex 9,20); no hacer caso (Ex 9,21); ser imposible (Gn 18,14); otro caso de *rêma* es Gn 15,1; Fue la palabra (*rêma*) del Señor; En cambio en Gn 15,4; Fue la voz (*phōne*) del Señor. Importante también el empleo de "*rêma tò parà toû theoū*" correspondiente a *hadābār me'im ha 'elohîm* (Gn 41,32) y de *to rēma mou* correspondiente a "*debāray*" (referido a Dios en Dt 18,18).

—Lógos se emplea ordinariamente para las "diez palabras".

—En Ex 4,28 la expresión *dibrê Y.* se traduce por *toùs lógous Kyríou* mientras que en 4,30 la expresión *hadebarîm* (*'ašer dibber Y.*) se traduce por *rēmata*. ¿Se trata en el primer caso de una intención especial o es simplemente una variación de estilo?

—Rema como equivalente de *dabar* en sentido de "asunto" en Dt 1,14.17.23; 4,2; 13,1 (etc.).

—Palabra (*rēma*) y boca en Dt 31,14.

---

7 E. Repo, *Der Begriff 'rêma' im bibl.- Griechischen; rêma in der LXX.* Helsinki 1951.
Para el empleo de lógos y rema cf. E. Tov, p. 86.

IV.—GLORIA

De entre los múltiples empleos de este término (cf. Concordancias), sólo nos interesan los referidos a Dios, especialmente en correspondencia con el término *Kābôd*.

Encontramos en primer lugar el término en los lugares en que el TM trae *Kābôd* [8]. Así, v. gr.:

Ex 16,7 (veréis la Gloria del Señor); 16,10 (y fue vista la Gloria de Dios en la nube).
Ex 24,16 (y bajó la Gloria del Señor a la montaña).
Ex 24,17 (y el aspecto de la Gloria del Señor era...).
Ex 29,43 (Me santificaré en mi Gloria).
Ex 33,18 (A: muéstrame tu Gloria; B de otra manera).
Ex 33,22 (cuando pase mi Gloria).
Ex 40,34 (y el tabernáculo se llenó de la Gloria del Señor).
Ex 40,35 (de la Gloria del Señor se llenó el tabernáculo; A y B solamente: se llenó el tabernáculo).
Lv 9,6 (se aparecerá entre vosotros la Gloria del Señor).
Lv 9,23 (se apareció a todo el pueblo la Gloria del Señor).
Nm 14,10 (la Gloria del Señor se apareció en la nube).
Nm 14,21 (la Gloria del Señor llena toda la tierra).
Nm 14,22 (todos los varones que vieron mi Gloria).
Nm 16,19 (se apareció la Gloria del Señor a toda la Asamblea).
Nm 17,7 (se apareció la Gloria del Señor).
Nm 20,6 (se apareció a ellos la Gloria del Señor) [9].
Dt 5,24 (var. 21): Y. nuestro Dios nos ha mostrado su Gloria.

---

[8] La elección del término *Doxa en los LXX* fue un paso trascendental. Ramsey (*La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, p. 27-31) da un breve resumen de la revolución operada por la traducción griega de los LXX al escoger como correspondiente del hebreo *Kabod* el término *Doxa*. "Los autores de la Biblia griega dejan caer uno de los dos sentidos, el de "opinión": a lo más se pueden citar un par de ejemplos, uno de los cuales incluso es dudoso" (p. 28). El término se reserva fundamentalmente para traducir *kabod Yahweh*. Más aún, este término en los LXX traduce también una serie de expresiones: riqueza, majestad, excelencia, honor, belleza, fuerza, opulencia, poder, apariencia amable, diadema, mano derecha, alabanza, forma, cf. varios lugares citados por Ramsey (p. 29 nota 1). No estamos en cambio de acuerdo cn Ramsey en que este término traduzca el arameo Shekinah. Más bien, como creemos, Shekinah es posterior a la traducción de los LXX y su empleo recubre la anterior sustitución Gloria de Yahweh. Otros empleos pueden verse en p. 29 nota 2.

[9] La pasiva de *horáō*, casi siempre *ōphthē* en los lugares citados, es el término técnico para las apariciones de Yahweh o de su Gloria. Traduce el Ni *nir'āh* con valor de reflexivo de Hi. cf. A. PELLETIER, *Les aparitions du Ressuscité en termes de la Septante*, Biblica 51 (1970) 76ss.

Dos lugares sin embargo merecen nuestra atención porque la correspondencia con un término hebreo de tipo peculiar parece tener una carga de targumismo:

Nm 12,8: Vio la Gloria de Dios (donde el TM dice: la imagen: *t*ᵉ*mûnāh*) (Sir como los LXX).

Ex 33,19: Pasaré delante de ti en mi Gloria (donde según TM se lee *Twb*, pero probablemente hay que pensar en "mano").

En el Pentateuco encontramos pues una doble constatación: En primer lugar el hecho de la asociación doxa — a *k*ᵉ*bôd Yahweh*; En segundo lugar el comienzo de un empleo que podemos llamar targumizante y que se acentuará en otros lugares de los LXX.

V.—OTROS LUGARES DIGNOS DE ATENCIÓN

Aparte de las transformaciones de carácter targumizante [10], hay otras que, entrando en la misma tendencia, presentan una importancia especial por su trascendencia teológica. He aquí dos ejemplos:

En Gn 3,15 la traducción *autós* para la descendencia de la mujer tiene una connotación claramente mesiánica.

En Gn 5,3 la traducción *katà tēn idéan autoû kaì katá tēn eikóna autoû* mitiga un tanto la expresión del original "a su semejanza, según su imagen" que parece indicar que la semejanza divina de Adam se transmite a su descendencia (cf. nota BdJ a 5,3).

---

10 Otras *transformaciones especiales* de tipo targumizante (traducción o adiciones)

—de carácter exegético explicativo:

Gn 2,24: y serán una carne: = y serán *los dos* una sola carne (adic.).
Ex 13,18: bien equipados = *en la quinta generación* (los hijos de Israel salieron de Egipto).
Ex 28,30: *'Urîm* y *tummîn* = muestra y verdad (*dēlōsis kaí alētheia*).
Igualmente en Dt 33,8.
Ex 40,17: En el mes primero del segundo año *de la salida de Egipto* (adic.).
Nm 22,18: traspasar la palabra (*rêma*) del Señor *en mi pensamiento* (adic.).
Dt 9,26: Yahweh, Yahweh: = Señor, Señor, *Rey de los dioses* (adic.).
Dt 32,15; 33,5.26: Yešurún = ēgapēmenos.
Dt 32,20: a ver que va a ser de ellos *al fin de los días* (adic.).
Dt 33,27: profunda transformación del texto (cf. *Dios-Palabra* p. 520-521 y nota 294).

—desmetaforizar (o desalegorizar).

Además de las indicadas (cf. *Boēthós* = Escudo, Dt 33,29).
Dt 29,18: puesto que la abundancia de agua quitará la sed (o "de suerte que sea arrasado el terreno de regadío con el secano", cf. nota BdJ) = de suerte que el pecador no destruya juntamente al que está sin pecado.

VI.—CONCLUSIÓN

Los ejemplos mostrados nos confirman en el comienzo muy temprano del proceso targúmico. A la vez pone le manifiesto la línea en que se proseguirá en tres campos principalmente: la solución de los lugares que puedan inducir a una idea falsa de Dios; los lugares difíciles y extraños (Urim y Tummim) [11]; los lugares de contenido teológico [12].

—adiciones insertando textos bíblicos de otros lugares.

Ex 23,22 repite Ex 19,5-6 (con ello cambia el sentido de "escuchar su voz").

—trasposiciones de lugares (intencionados?).

Gn 35,21 (*Migdal Eder*) lo trae en 35,16.
Ex 20,17 pone primero la mujer (antes de la casa).

11 Esta tendencia aparece en la manera de tratar los toponímicos. A título de curiosidad indicamos lo siguiente:

a) *Nombres que se conservan*: Rameses y Sukkot (Ex 12,37): Etam (13,20): Migdal, Beelsefón (Ex 14,1); Sur (Ex 15,22); Elim (Ex 15,27); Sin (Ex 16,1); Rafidim (Ex 17,1); Oulamlous (Gn 28): así se transcribe: se interpreta: antiguamente Luz.

b) *Los que se interpretan por abstractos*:
Babel = *Sygkhysis* (Gn 11,9).
Pozo de Lahai Roí = pozo de la visión (*phréar tês horáseōs*; Gn 25,11).
'Eseq = *Adikía* (Gn 26,20).
Sitnāh = *Ekhthría* (Gn 26,21).
Reḥōbôt = *Eurykhōria* (Gn 26,22).
Be'ēršeba' = pozo del juramento (Gn 26,23).
Bêt'el = Casa de Dios (Gn 28,10).
Otros muchos en Gn 31,47-50, con *mišpat*.
Mahanāyîm = campamento (Gn 32,2-3).
Penî'ēl = *eîdos Theoû* (Gn 32,31).
Sukkōt = *skēnás* (Gn 33,17).
Pîhahîrot = *epaúleōs* (Ex 14,2).
Mārāh = *Pikría* (Ex 15,24).
Massāh y *Merîbāh* = *Peirasmòs kai loidórēsis* (Ex 17,7).
Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Nombres propios y etimologías populares en la Septuaginta*, Sefarad 37,1-2 (1977) 239-260.

12 Para el empleo de "Ley" véase L. MONSENGWO, *La notion de* Nomos *dans le Pentateuque grec*, (Analecta Biblica 52). Roma 1973.

EXCURSUS III

LOGOS Y DOXA EN LA EXEGESIS DE FILON AL PENTATEUCO [1]

La naturaleza exegética de la obra de Filón ha sido puesta de manifiesto en los últimos años [2]. Filón es el intérprete del Pentateuco en mentalidad helenística. Su exégesis tiene como base los LXX. Sus contactos con el judaismo palestinense [3], sus nuevos métodos exegéticos, su esfuerzo por una tipología que resuelva los grandes problemas que tiene planteados el mensaje bíblico, le hacen indispensable para el N. T., especialmente para las secciones sapienciales y para la tipología.

En este Excursus, pretendemos solamente presentar algunos de los lugares en que se interpretan textos bíblicos, para que se vea hasta qué punto la exégesis de Filón al Pentateuco utiliza los conceptos de Logos y Doxa.

---

1 *Nota bibliográfica.* Remitimos a las introducciones de los 36 volúmenes de la edición de R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (ed.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* Ed. du Cerf, París 1961 ss., en las que colaboran gran número de especialistas. Véanse también las obras W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus,* Göttingen 1915; E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon D'Alexandrie,* París ³1950; J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* París 1958 (= *Ensayo sobre Filón de Alejandría,* Madrid 1962); P. KATZ, *Philo's Bible. The Aberrant Text of Bible Quotations in Some Philonic Writings,* Cambridge 1950; E. STEIN, *Philo und der Midrasch* (BZATW 57), Giesen 1931; A. MADDALENA, *Filone Alessandrino* (Biblioteca di filosofia Mursia), Milano 1970 (cf. nuestra recensión en EstBib 31 (1972) 347-49); H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* 2 vol., Cambridge, Mass. ³1962; G. MAYER, *Index Philoneus,* Berlín 1974.

2 Cf. J. JERVELL, *Imago Dei,* p. 53 n. 104 con abundante bibliografía; en particular nótese la opinión de algunos v. gr.: H. LEISEGANG, *Logos,* en RGG² IV, col. 1194.

3 Sobre el influjo de la exégesis judía del primer capítulo del Génesis en las obras de Filón cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme.* Tournai 1958, p. 121, "...il reste vrai, comme on l'a montré, que Philon n'est pas sans contact avec le judaïsme palestinien. Il repporte fréquemment des exégèses que lui sont anterieures. Or l'exégèse des premiers chapitres de la *Genèse* tient dans son oeuvre une place considerable. Ceci atteste l'importance que lui donnait la spéculation juive du temps".

I.—EL LOGOS CREADOR, REVELADOR Y SALVADOR (GOBERNADOR)

En *Dios-Palabra*, en el capítulo de datación, hemos hablado de la triple relación del logos filoniano con el Memrá targúmico: Precedente y paralelo, testigo de la teología de la creación por la Palabra en el siglo primero, motivo de prevención para la censura rabínica. Ahora completaremos algunos de esos aspectos.

1.—LA CREACIÓN POR EL LOGOS

Dentro de la riqueza, no exenta de confusión, de la figura del Logos en la exégesis filoniana, no faltan pasajes en los que la naturaleza exegética es clara y apenas se atiende a la concepción filosófica. En concreto, el Logos se presenta como la Palabra creadora, por la que Dios ha hecho el mundo [4].

a) *El Logos instrumento.*

En el *De Cherubim*, 127 nos dice Filón a propósito de la explicación de la frase de Eva en el nacimiento de Caín: "He poseído un hombre por Dios".

> "Pasando ahora de los edificios particulares, considera la más grande casa o ciudad, este mundo, y encontrarás que su causa (*aition*) es Dios por el cual ha sido hecho; la materia son los cuatro elementos de los cuales se ha combinado; el instrumento (*órganon*) la Palabra de Dios por la cual ha sido construído (*kateskeuásthe*)" [5].

En el *Legum Allegoriae III*, 96 Filón interpretando el nombre de Besaleel nos dice:

> "Besaleel se interpreta: Dios en la sombra (o: en la sombra de Dios): la sombra de Dios es su Verbo, con el que, usándolo como un instrumento, creaba al mundo" [6].

---

4 Además de los lugares que citaremos a continuación sobre la creación por la Palabra, cf. el índice de J. LEISEGANG, en el vol. 7 de la edición de L. COHN - P. WENDLAND. *Philonis alexandrini opera quae supersunt*, 7 vols., Berlín 1896-1930.

5 Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 200 y R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT (ed.) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 36 vol., París 1961 ss, *III* § 127 p. 80.

6 Ed. COHN - WENDLAND, I, 134 (cf. 135). Ed. ARNALDEZ, 2, p. 224, cf. Ib. nota 3, donde se discuten las variantes: en *skiâ ho theós* y *en skiâ theoû*.

b) *El Logos fundamento firme y estable de la creación* [7].

En el *De Somniis* I, 236, nos habla Filón de las apariciones de Dios, comentando el texto bíblico "Yo soy el que se te apareció en el lugar de Dios" (Gn 31,13). El autor lo aplica a la imagen de Dios, que es su Palabra. Habla a continuación de la aparición a Agar y vuelve después a la aparición a Jacob recordando (cf. Gn 28,18) que levanta una piedra en monumento (241). La inscripción enseña

> "que yo solo soy estable y establecí la naturaleza de todas las cosas, reduciendo la confusión y el desorden a orden y concierto y sosteniendo el universo, para que se apoye firme y sólidamente en mi poderosa y vicaria palabra" (*tô krataiô kai hypárkhō mou lógo*" [8].

c) *La prisa de los israelitas y el veloz Verbo.*

En el De Sacrificiis Abelis et Caini, 63-66, Filón nos habla de la prisa de los israelitas al comer la Pascua, y después de una interpretación alegórica muy de su estilo, nos conduce al pensamiento de la celeridad de Dios y por consiguiente de la creación por la Palabra:

> "El maestro precede incluso al tiempo, que no colaboró con El cuando creó el universo, puesto que el (tiempo) coexiste (fue llamado a la existencia juntamente: *Synyphistato*) con el nacimiento del mundo. Pues Dios hablando actuaba al mismo tiem-

---

7 Otros testimonios sobre el Logos ministro, instrumento en la creación y gobierno del mundo (El Logos creador y gobernador): Migr. 6: Mas ¿qué será (esta casa de Dios) sino el Logos, el más antiguo de los seres que han recibido la existencia (*génesin*), que coge, como un gobernalle, el piloto del universo para dirigir el Todo? Y cuando formaba el mundo, ha utilizado este instrumento (*órganon*) para la estructuración (Systasis) irreprochable de su obra acabada (tôn apoteouménōn)". Sobre la expresión "Logos antiquisimo" cf. A. MADDALENA, o. c. p. 317; nuestra sospecha de que se trate de *mêmar min qdm* se basa en el hecho de que las fórmulas con *qdm* eran objeto de preexistencia para la exégesis palestinense. Otro lugar sobre el Logos creador y gobernador es *Deus* 57: "[Dios] no recibe nada de nadie —pues además de no tener necesidades, posee todos los bienes—, sino que da, sirviéndose como ministro de dones, del logos, mediante el cual también ha creado el mundo". Y finalmente en *Leg. All* I,21: "Mediante su Logos muy rutilante y muy luminoso, ha hecho Dios estas dos cosas: la idea de la inteligencia (noûs), a la que ha llamado simbólicamente cielo y la idea de la sanción, a la que llamó tierra". J. DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid 1962, p. 185, comenta: "Esta exégesis se encuentra ya en Aristóbulo (Eus. *Praep. Ev.* XIII, 12). Pero deriva del judaísmo palestinense puesto que la encontramos entre los judeocristianos, (Justino, *Dial* C. 4; Hipólito, *Ben. Mois.* PO XXVII, 171, Clemente. Alej. *Eclog. proph.* 53,1)".

8 Ed. COHN - WENDLAPD, III, p. 256. Ed. ARNALDEZ, 19, p. 123.

po, sin dejar ningún intervalo entre ambas cosas; y si es necesario avanzar una opinión más verdadera, su palabra (*lógos*) era su acción, pues nada hay más veloz aún entre los mortales que la palabra (...). Así pues de la misma manera que el Ingénito precede a toda creatura, así la Palabra del Ingénito va más deprisa (*paratheî*) que la palabra de la creatura" [9].

Nuestro texto, además de la palabra creadora, contiene una comparación con la palabra del hombre (cf. los comentarios targúmicos a Nm 23,19).

2.—EL LOGOS Y LA LUZ

Al comentar la creación de la luz (*De opificio mundi*, 31) expresa la relación entre la luz primordial y el Logos de Dios.

"Aquella luz invisible e inteligible fue la imagen de la Palabra de Dios" (*theíou Lógou*) [10].

El lugar es complicado textualmente. Filón trata de poner en relación la luz creada con la luz increada (el Verbo de Dios). La luz creada será su imagen. La explicación parece ser un reflejo de la tradición targúmica de que el Verbo de Dios es la luz primordial [11].

3.—EL LOGOS NOMBRE DE DIOS

En el De Confusione Linguarum, 146, Filón presenta como nombre de Dios el término Logos; sin duda tenemos aquí un trasvase de la tradición palestinense [12]. Precisamente este concepto representa la solución de Filón

---

9 Ed. COHN - WENDLAND, I, 228-229. Ed. ARNALDEZ, 4, p. 128. Cf. *Opera Philonia Exegetica in Litros Mosis*, Antuerpia, 1614, p. 101. La resonancia de la Palabra Creadora en la tradición helenística y su influencia en Filón puede verse en J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siécles*, Tournai 1961, p. 317ss. "Il écrit, en se référant d'ailleurs à l'allégorie d'Athéna dans le Moyen-Platonisme: 'Les Grecs savaient que Dieu avait d'abord conçu par la pensée le monde qu'il réalisa par le Verbe' (I *Apol.*, LXIV, 5) [...] On remarquera que Philon connaît lui aussi le Logos comme archétype intelligible du monde et comme force efficace de son accomplissemment". (Ib. p. 320).

10 Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 9. Ed. ARNALDEZ, 1, p. 160.

11 Cf. N. Ex 12,42 "El Verbo era la luz". Sobre el tema de la creación en primavera (Pascua y luz) cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, (Analecta Biblica 22). Roma 1963, p. 224 ss.

12 Cf. BIETENHARD, "Onoma". TWNT, 5, p. 246.

al mismo problema de la impronunciabilidad del Tetragrammaton [12a] que

> "sólo era lícito oírlo y decirlo en los lugares santos a los que habían purificado sus oídos y sus labios con la sabiduría" (De Vita Mosis *II*, 114) [13].

4.—LAS TEOFANÍAS Y EL VERBO

Recorriendo la obra de Filón encontramos con frecuencia esta idea que comparte con la tradición targúmica y patrística.

a) *Aparición a Agar* (Gn 16,13)

En el *De Cherubim*, 3, para explicar la distinción entre la "dimisión" de Adán del paraíso y su posterior "expulsión", Filón aduce el ejemplo de Agar y comenta:

> "Vemos que dos veces salió Agar de la virtud principal, Sara, y que una sola vez volvió por el mismo camino; ella al huír por primera vez, sin ser expulsada, vuelve a la casa paterna, después que le sale al encuentro el ángel, que es un logos divino (*hós esti theîos lógos*)" [14].

Nuestro lugar parece indicarnos que Filón interpreta la teofanía como realizada en el Verbo de Dios.

b) *Aparición a Abraham* (Gn 18,1)

Filón interpreta los tres personajes que se aparecen a Abraham:

> "Pero está (...) en el centro el Padre del Universo, aquel a quien las Escrituras llaman con nombre propio "El que es", y a

---

[12a] Ed. COHN - WENDLAND, Vol. 7 (*Index Verborum*, p. 501) donde puede encontrarse en el número 4 la serie de sinónimos y lugares. La relación del Logos-Nombre divino aparece clara. También en los lugares de juramento en que según Filón se jura por el Logos, como nombre divino, cf. *Legum Allegoriae*, III, 207-208, a propósito del juramento hecho a Abraham: "así pues con razón juró por sí mismo, haciendo fe en sí mismo (*pistoúmenos heautón*), lo que no sería posible para otro. Por ello se considerarían como impíos los que dicen que juran por Dios, pues nadie jura por El como conviene, ya que nadie puede conocer sobre su naturaleza; pero debemos contentarnos (*agapētón*) si podemos (jurar) por su nombre, es decir, el *lógos*, que lo interpreta (*hóper ên toû hermēnéōs lógou*). Este sería el Dios de nosotros, los imperfectos, (el Dios) de los sabios y perfectos [es] El primero [...]. Es suficiente para la creatura tener como garantía y testimonio el logos divino". Ed COHN - WENDLAND, I, p. 159, cf. Opera Philonis, Antuerpia 1614, p. 71. Ed. R. ARNALDEZ, 2 p. 280.

[13] Ed. COHN - WENDLAND, IV, p. 227. Ed. ARNALDEZ, 22, p. 242.

[14] Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 170-171, Ed. ARNALDEZ, 3, p. 18-20. Cf. también *De Fuga et inventione*, 5. Ed. COHN - WENDLAND, III, p. 111. Ed. ARNALDEZ, 17, p. 104.

su lado, las potencias más antiguas y más próximas del que es; la potencia creadora y la potencia regia. La creadora es llamada Dios: pues por ella (Dios) ha establecido y organizado el universo; la regia (es llamada) Señor; conviene en efecto que lo que ha hecho gobierne y domine lo realizado" [15].

c) *Aparición a Jacob* (*Gn* 28,10)

Esta aparición es de gran importancia en la tradición judía. He aquí como Filón comenta las palabras: "Se acercó a él. El sol se estaba poniendo".

"Algunos suponiendo que 'sol' designa aquí simbólicamente la sensación y la inteligencia, que se consideran en nosotros mismos los criterios, y que 'lugar' designa el Logos divino, han comentado así el pasaje: El asceta [Jacob] encontró el Logos divino, cuando la luz mortal y humana se había apagado. En efecto, mientras el espíritu cree percibir firmemente las cosas inteligibles y la sensación las sensibles, y evolucionar en las alturas, el logos divino está lejos. Pero cuando uno y otra han reconocido su propia debilidad y de alguna manera se han ocultado como por una especie de puesta de sol, inmediatamente la recta razón (*orthòs lógos*) que está presta para apoyar el alma del asceta, (*éphedros*) cuando ésta se ha renunciado a sí misma y espera a quién la visita invisiblemente desde fuera, viene a su encuentro con los brazos abiertos" [16].

Las palabras de Dios a Jacob (en casa de Labán) (Gn 31,13): "Yo soy el que se te apareció en el lugar de Dios", Filón las aplica a la imagen de Dios que es su Palabra; cf. el texto que hemos citado más arriba al hablar del Logos como fundamento de la creación.

---

15 De *Abrahamo* 121. Sobre las dos potencias, cf. el texto *De Cherubim*, 27, citado para el Logos entre los dos querubines, (citado en nota 20); asimismo *De Posteritate Caini* 166-169 (citado por DANIÉLOU, *Ensayo*, p. 177); sobre Ex 33,18 "Muéstrame tu Gloria" (cf. texto citado en nota 25). En cuanto al doble sentido del término *dynámeis* en Filón, cf. Wolfson y el juicio de DANIÉLOU en *Ensayo*, p. 181. En el *De Fuga* 100, Filón admite cinco potencias: los dos querubines = potencia creadora y potencia regia; la tapa del arca = misericordia; las dos tablas = potencia que dispone lo que hay que hacer y potencia que prohibe (texto y comentario en DANIÉLOU, *Ensayo*, p. 178-179 y nota 13 sobre el Verbo y el Espíritu Santo en el judeocristianismo). Sobre el Logos por encima de las dos potencias, cf. *De Fuga* 101.

16 *De Somniis* I, 118-119.

d) *Aparición a Balaam*

En el *De Cherubim* 35-36, encontramos asimismo una larga disertación sobre la teofanía a Balaam que se nos presenta de la siguiente manera:

> "Mira en pie frente a ti el logos de Dios, el ángel armado, con respecto al cual conviene definir el bien y el mal [...] Pues si desde el principio hubieras comprendido que no son tus afanes cualesquiera la causa del bien y del mal, sino el Logos divino, capitán y piloto del Todo (*ho díopos kaí kybernetēs toû pántos lógos theîos*)"... [17].

5.—EL LOGOS MEDIADOR

En un texto que ha sido objeto de gran polémica Filón afirma:

> "Al Logos arcángel y más antiguo, el Padre, que lo ha engendrado todo, ha hecho el don insigne de estar situado en el límite (*methórios*) para separar lo creado del creador. El es a la vez el intercesor del mortal, siempre inquieto por lo incorruptible, y el embajador del soberano para el subordinado. Se alegra de este don y gloriándose de él dice: "Yo estaba en medio del Señor y vosotros" (Dt 5,5); yo no soy ingénito como Dios ni engendrado como vosotros, sino intermedio entre los dos extremos y participo de ambos" [18].

Aunque la especulación de Filón tiene raíces muy complejas, no sería difícil que el empleo targúmico de Memrá sea su paralelo en los textos en que aparece su intervención mediadora v. gr. Gn 17,7 y Nm 14,14 (ambos en N).

---

17 Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 178. Ed. ARNALDEZ, 3, p. 34-36.

18 *Her* 205-206, DANIÉLOU, *Ensayo*, p. 183-184 aduce este texto como ejemplo de que para Filón el Verbo es inferior a Dios. Daniélou rechaza la interpretación de Wolfson y afirma que se trata del Logos como intermediario, inferior a Dios. El mismo alcance tendrían, según Daniélou, los dos textos siguientes: *De Somn* I, 229-230. "El Dios verdadero es uno solo; los demás llamados así por catacresis, son muchos. Por lo que la Palabra Sagrada en el caso presente designa al Dios verdadero con el artículo diciendo: 'Yo soy Dios (*ho Theós*)' y al que es (dios) por catacresis sin artículo diciendo: 'El que se te apareció en lugar' no de Dios (*toû Theoû*), sino esto sólo 'de dios' (*Theoû*). Llama aquí dios ante este su logos más antiguo, no por escrúpulo en el empleo de las palabras, sino teniendo un solo fin, hablar con propiedad"; cf. et. *Sacr.* 65, citado más arriba en I, 1 y nota 9. Para Daniélou (*Ensayo* p. 184): "El carácter del Logos aparece en un pasaje como éste...". Nuestra comprensión del texto podría ser distinta si tradujéramos la última frase: *Ho lógos érgon ên autóu*, no como "el Logos será obra suya" (Daniélou), sino "su logos era su acción" con A. MÉASSON, en la ed. de ARNALDEZ, 4 p. 129. En este caso se indicaría la eficacia del lógos cf. el 4.º de Esdras.

6.—LOS NOMBRES DEL LOGOS

En un apartado anterior (n. 3) hemos dado un texto del *De Confusione Linguarum* en que Filón apunta la idea. En el mismo contexto se dice:

> "Si se encuentra alguno que no es todavía digno de ser llamado hijo de Dios, que se apresure a conformarse con el Logos primogénito, el más antiguo de los ángeles, de tal suerte que es en cierta manera arcángel y que lleva varios nombres. Es llamado, en efecto, principio, nombre de Dios, Logos, hombre a imagen, el vidente, Israel [...]. Así, si no somos todavía capaces de ser considerados como hijos de Dios, al menos [podemos serlo] de su imagen invisible (aeidēs), el santísimo Logos. Porque el Logos más antiguo es imagen de Dios" [19].

La multiplicidad de nombres del Logos indica también la riqueza, variedad y a la vez equivocidad de la noción en la exégesis de Filón.

7.—EL LOGOS ENTRE LOS DOS QUERUBINES

En las *Quaestiones in Exodum* (ad Ex 25,22), Filón nos da una representación del Logos divino, del que proceden los dos poderes (creador y real) simbolizados en los dos querubines que cubren el Arca [20].

La idea es frecuente en Filón. También en el libro *De Cherubim*, 27-28; tenemos la siguiente explicación qu Filón atribuye a uno más docto [21]:

> "Percibí en cierta ocasión un sentido más profundo en mi alma, que a menudo es inspirada por Dios [...]; lo diré si puedo recordarlo. Me decía que junto a Dios, que es uno verdaderamente, son dos las supremas y primeras potencias (*dynámies*),

---

19 *De confusione linguarum* 146-147. Sobre la filiación palestinense de estas ideas, cf. DANIÉLOU, *Ensayo*, p. 182-183.

20 Para el texto de *Quaestiones in Ex.* Cf. I. R. HARRIS, *Fragments of Philo-Judaeus*, 1896, p. 66-67; otros lugares con la misma representación: *De Vita Mos.* II, 99; un lugar difícil sobre el Propiciatorio, en el mismo *De Vita Mos.* II, p. 224; el simbolismo de los Querubines en *De Fuga*, 100 y 101; *De Cher* 27 (la espada es el símbolo del Logos entre los dos Querubines). Es digna de tenerse en cuenta la observación de C. H. DODD, *The Interpretation of The Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 323, n. 1 "Observe that *lógos* here, as so frequently in Philo, retains its sense of "word", even where it has full ontological significance".

21 En cuanto al origen de la interpretación filoniana sobre el Logos notemos que Filón suele decir que la toma de otros (cf. *De Cherubim* 27, *De somniis*, I, 118). Quiénes son estos no es fácil deducirlo. Según J. DANIÉLOU, *Ensayo*, p. 161-162 y nota 12) serían los terapeutas u otros espiritualistas judíos, cuyo antilegalismo rechazaba Filón, pero dentro de cuya escuela permanecía. Sea cual sea el origen de esta interpretación, Filón la hace suya.

bondad, y poder (*exousía*); por la bondad ha creado todo; por el poder domina lo creado; y que hay una tercera [potencia] en medio que reúne a ambos, el logos; y que por el logos Dios es poderoso y bueno, y que los querubines son símbolos de estas dos potencias, poder y bondad, y que la espada flameante lo es del logos, pues el logos es lo más veloz y lo caliente..." [22].

Esta concepción la desarrolla Filón al comentar un lugar clásico, donde toda la tradición targúmica, (incluso retenida en O) asocia siempre el Memrá a la presencia de Dios entre los Querubines [23]; difícilmente puede concebirse esta coincidencia sin un mutuo influjo. Este no puede ser de Filón en el Targum. Precisamente la alusión a "los dos poderes o potencias" hubiera hecho sospechosa esta opinión en el Targum [24].

No se trata, como se ha pensado muchas veces, de elucubraciones de Filón, sino de patrimonio de la tradición palestinense sobre el que Filón monta su alegoría. Como veremos en otro lugar, es ésta referencia a la tradición palestinense la que explica la conexión entre Filón y el 4.º Evangelio, conexión que tantas veces se ha presentado como influencia de Filón en Juan.

Esta serie de ejemplos muestra hasta qué punto el Logos está en Filón en la entraña misma de la exégesis al Pentateuco. Hemos de recordar que en

---

22 Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 176 Ed. ARNALDEZ, 3, p. 30-33; *Opera Philonis*, Antuerpiae p. 81. Cf. C. H. DODD, *Interpretatión*... p. 325, n. 2 sobre la polémica entre los mismos judíos acerca de los "dos poderes" antes de tener un contenido gnóstico o cristiano.

23 Filón al interpretar los "dos Querubines" recoge primero la interpretación cosmológica: los dos hemisferios y la espada de fuego = el sol (*De Cher*, 25; *Quaestion. Gn* I, 57). Después añade la explicación que acabamos de citar: *De Cher*, 27-28.

24 Entre los muchos lugares de Filón que podrían citarse en paralelo con interpretaciones targúmicas, nos contentaremos con dos cuya dependencia nos ha parecido evidente: En el *Legum Allegoriae III*, 49 ss. tenemos una interpretación paralela a la targúmica y que parece inspirada en ella acerca de la omnipresencia divina y de Adán que se esconde de ella. (Gn 3,9-11). Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 123s. Ed. ARNALDEZ, 2, p. 198ss. Cf. la traducción y notas que son de C. MONDÉSERT y la traducción de *Opera Philonis*... Antuerpiae 1614, p. 51. En la misma obra tenemos una serie de homilías sobre el texto Dt 8,3 (*Leg. Alleg*. III, 174ss) que nos recuerda los lugares targúmicos referentes al mismo texto, también con la noción de Palabra de Dios. Jn 6 contiene sin duda un lugar paralelo del mismo desarrollo. Cf. Ed. COHN - WENDLAND, I, p. 151; Ed. ARNALDEZ, 2, p. 270ss y la traducción en Ed. Antuerpia, p. 66ss. Interesante ver que Filón entiende ya como norma la sustitución "boca" por "palabra" en la p. 67 (o. c.) "Audiant igitur vocem Dei; quod non pane vivet homo factus ad imaginem, sed omni verbo quod procedit ex ore Dei, hoc est, et toto verbo nutrietur et eius partibus, per os enim sermo significatur (*Tó mèn gar stóma symbolon toû lógou*)". Sobre esto cf. la obra de P. BORGEN, *Bread from Heavens*. (Suppl. N. T.). Leiden 1965.

varias ocasiones Filón dice que esta interpretación la recoge de otros más doctos y parece hacer alusión a los exegetas palestinenses. Ello muestra que el fenómeno targúmico de la introducción de Memrá como Verbo creador, Revelador y Salvador estaba largamente preparado. Ese es el único propósito de esta serie de ejemplos. La complejidad del Logos filoniano, las discusiones sobre su relación para con Dios, la delimitación de la impronta de la filosofía griega, cae fuera del alcance de este trabajo. Qué relación exista entre el Logos de Filón y el Memrá targúmico, no es fácil de determinar. Pero no se puede negar la relación de paralelo, precedente y a la vez motivo de sospecha.

II.—LA GLORIA COMO POTENCIA

H. Kittel ha examinado con detención todos los lugares de Filón sobre Gloria. Su número reducido nos permite aislarlos. Nuestro comentario al final de cada uno va en una línea distinta de la de H. Kittel. Nosotros pretendemos buscar el posible acento denominativo del empleo de Filón.

1.—EL DESEO DE VER LA GLORIA DE DIOS (Ex 33,18)

Filón comenta las dos palabras: "revélate a mí, revélame tu Gloria", poniendo en boca de Moisés lo siguiente:

> "Estoy convencido por tus explicaciones de que no sería capaz de percibir la forma clara y propia de tu aparición, pero te suplico al menos contemplar la Gloria que te rodea y creo que tu Gloria son las "potencias (*dynámeis*) que te rodean como guardias personales, cuya comprensión se me escapa hasta el presente y me produce un vivo deseo de conocerlas" [25].

La interpretación de la gloria como las "potencias" indica que Filón le da una cierta consistencia (compatible con su profesión monoteística). Por otra parte hay una analogía entre *Doxa* y *Logos* como algo que engloba los poderes.

2.—LA DOBLE ACEPCIÓN DEL TÉRMINO DOXA (Ex 24,16)

> "¿Qué significan las palabras: 'Y la gloria de Dios descendió sobre el monte Sinaí'?
>
> [La Escritura] cubre claramente de vergüenza a quienes por impiedad o locura creen que hay movimientos locales o de descenso en la divinidad. Pues, mira, dice claramente que no fue la esencia de Dios, que sólo puede ser conocida con respecto a lo que es, sino su gloria la que descendió. Y sobre esta gloria (*dóxa*) hay una doble interpretación. Por un lado, es la presencia per-

[25] *De Specialibus legibus* I, 45; ed. COHN - WENDLAND, V, p. 11, Ed. ARNALDEZ, 24, p. 36.

> ceptible de los poderes divinos, de la misma manera que se llama también 'gloria' a las fuerzas armadas de un rey; por otra parte, es la apariencia y la nueva noción de la gloria divina, al producirse en el pensamiento de los que están presentes la representación de la venida de Dios para dar firmísimo crédito o fe a lo que va a legislarse" [26].

De nuevo la gloria que se aparece y que para Filón de alguna manera se distingue de la esencia de Dios, se interpreta como referida a los poderes divinos en cierto modo consistentes. La segunda acepción (fe, opinión, creencia) se presenta como otra forma de interpretación.

3.—LA GLORIA-FUEGO (Ex 24,17)

> "¿Qué significan las palabras: 'La forma de la gloria del Señor (era) como un fuego ardiente ante los hijos del que contempla'?
>
> Porque, como se ha dicho anteriormente, la gloria de Dios es su fuerza, gracias a la cual aparece ahora; la forma de su fuerza es como una llama, o más bien, no lo es, sino que así lo parece a quien la contempla, pues Dios no mostró lo que pertenecía a su esencia sino lo que quería que se mostrara para estupefacción de los espectadores. Y así añade la Escritura: 'Ante los hijos del que contempla" indicando con suma claridad que era la apariencia de una llama y no una verdadera llama [...] Pues yerra, y tiene al propio tiempo una creencia impía, quien cree que la esencia de Dios es fuego, cuando [la Escritura] dice que es la forma de la gloria y del poder de Dios lo que aparece y no lo que verdaderamente es; y que el fuego tampoco es su poder, sino únicamente su gloria, la cual a su vez sólo pareció ser en la

---

26 *Quaest. Ex.* 45, cf. J. R. HARRIS, *Fragments of Philo Judaeus*, 1886, p. 60. Para ésta y la siguiente cita de *Quaestiones et solutiones in Exodum*, que sólo se conservan en armenio, utilizamos la traducción de J. LEIPOLDT W. GRUNDMANN - (L. GIL), *El mundo del Nuevo Testamento*, II, Madrid 1973, p. 313-314. Puede verse también la traducción latina en *Philonis Iudaei opera omnia*, VII, Lipsiae 1853, p. 348-350.

Un empleo de *dóxa* en sentido de fe o creencia en *De Virtutibus* (*De Fortitudine*), 35 (Ed. ARNALDEZ, 26, p. 48; ed. COHN - WENDLAND, V, 276: "La razón más alta y mayor de la unanimidad [de los Hebreos] es la fe o creencia acerca del único Dios (*hē perí toû henòs Theoû dóxa*), a partir de la cual, como de una fuente, tienen entre sí un amor unitivo e indisoluble". Tanto la ed. de ARNALDEZ como COHN y H. KITTEL, traducen *dóxa* por fe o creencia.

opinión de los contempladores lo que no era en realidad. Tal es el sentido literal" [27].

La explicación, aunque rebuscada, coincide en la identificación de gloria y poder y en la distinción de estos respecto de su esencia.

CONCLUSIÓN

El testimonio de Filón para los términos de nuestra encuesta es fundamental. De una parte muestra una serie de acepciones de *Lógos* que encontramos en el Memrá targúmico y otras que encontramos en Juan. En cuanto al término *Doxa* aparece una cierta especulación que probablemente pueda estar en relación con la posterior censura contra este término. En cualquier caso el paralelismo entre ambos términos explica una paralela actitud en los targumistas.

---

27 Quaest. Ex., 47, cf. *El mundo del N. T. II*, p. 314 *Fragments*, p. 61; Ed. Lipsiae 1853, p. 357; H. KITTEL, p. 176-177.

EXCURSUS IV

PALABRA Y GLORIA EN JUBILEOS, HENOC ETIOPICO Y TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS

En el presente Excursus y en el siguiente nos ocupamos de la literatura pseudoepígrafa.

Según R. H. Charles [1] la existencia de esta enorme literatura hay que explicarla como un refugio en el anonimato, tras el terrible golpe que sufre la posibilidad de expresarse, una vez estabilizada la normatividad de la ley (después de la fijación de Esdras). La inspiración individual, el vuelo de la profecía, la expresión de los propios sentimientos hay que ponerla al seguro bajo el nombre de algún gran personaje de la antigüedad. Así surge la literatura pseudoepigrafa. Ella contiene de una manera extraoficial (algunas veces, antioficial) la expresión de las corrientes de pensamiento de su época. Un examen —incidental, claro está— de esta literatura en torno a los temas de la Palabra y la Gloria debe ser objeto de nuestra investigación.

---

1 R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford 1913, II, p. VII-IX. Véase también:

J. CARMIGNAC, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân*, Rev. de Qumrân 10 (1979) 1-33.

J. COPPENS, *L' Apocalyptique, Son dossier, Ses Critères, Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire*, *ETL* 53 (1977) 1-23.

D. S. RUSSEL, *The Method and message of Jewish Apocalyptic*, London 1971.

H. H. ROWLEY,*The Relevance of the Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelatión*, New York [3]1965.

P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, 13-35.

O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction*. Oxford 1966, 571-573.

Para el estudio de los pseudoepígrafos ha preparado una excelente bibliografía. J. N. CHARLESWORTH, *The Pseudoepigrapha and Modern Research with a Supplement*. (Septuagint and Cognate Studies 7), Scholars Press 1981. Cf. A. M. DENIS, *Introduction aux Pseudéprigraphes grecs de l'Ancient Testament* (SVTP. 1) Leiden 1970.

2 Un paralelo a nuestra cuestión de la creación por la Palabra ha estudiado J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, acerca de la noción de imagen. El autor distingue para los escritos del judaísmo tardío una doble serie de

En cuanto a la Palabra, los textos nos atestiguan que la idea de la creación mediante la Palabra (otras veces la Sabiduría) está presente de una manera central bien en forma positiva, bien en forma polémica [2]. Este último aspecto nos hará ver que la pretendida ausencia de la idea en algunos libros es mucho más preciosa que una afirmación positiva, puesto que es una muestra de una idea extendida que se considera peligrosa y hay que desterrar [3].

En cuanto a la Gloria, como era de esperar, prevalece el aspecto de la representación divina en el cielo y las connotaciones escatológicas.

I.—LIBRO DE LOS JUBILEOS

Es sin duda uno de los libros que más ha influido en el judaísmo. Escrito entre los años 150 y 100 a. C. y tal vez entre 145 y 140 [4], por un fariseo, recoge muchedumbre de desarrollos exegéticos y midrásicos que indican un florecer primero de esta literatura. Por ello constituye un campo donde investigar al comienzo de las sustituciones [5].

---

lugares; en primer lugar (p. 49) la tendencia polémica (puede verse *Dios-Palabra* p. 158ss); en segundo lugar la tendencia didáctica (p. 18): *Test. Neft* 2,9ss; *Sir* 17,14ss; 2Hen 66,1ss; Jub 2,26ss.

[3] Cf. *Dios-Palabra*, p. 162-164 donde tratamos acerca de la revisión (a propósito de los seis días de la creación en el tardío judaísmo).

[4] Cf. K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II, 3) Gütersloh 1981 con excelente bibliografía y una cuidada traducción, que seguimos generalmente. Sobre la datación cf. Charles II, 6ss; y P. Sacchi, o. c. 188ss; O. Eissfeldt, o. c. 606-608; un estudio reciente de G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, (Studia Post-Biblica 20), Leiden, 1971, considera el *Discurso* angélico (II, 1-L, 4) como de finales del siglo tercero o principios del siglo segundo antes de Cristo. Davenport (p. 13-14) cree que suprimiendo XXIII, 14-31 al discurso angélico (sería pues este fragmento una interpolación) nada habría en el discurso que hiciera alusión al comienzo de las dificultades con los Seléucidas. La introducción al Discurso (I, 1-4a y parte del I, 29) tendría como finalidad legitimar la Torá (Moisés y los Patriarcas). *La segunda edición de Jubileos* sería del 166-160 a. C. A ella correspondería I, 4b-26, una nueva introducción que le ha dado al libro una orientación distinta como justificación del castigo y proclamación de la fidelidad divina, (opresión seléucida como castigo y fidelidad en la protección a los Macabeos), L, 5 sería de esta misma edición y las palabras de I, 29: "las tablas de la Ley y del Testimonio".

K. Berger, o. c. p. 299-300 precisa las fechas 167-140 a. C.

[5] De una manera general diremos que Jubileos es un testimonio de que el proceso sustitutivo no había comenzado en la explicación del Pentateuco: Unos cuantos ejemplos. El Señor cierra el arca desde fuera (no se evita al

El empleo de Palabra de Dios es intermedio entre mensaje y mandato [6].

a) *La creación y la intervención de la Sabiduría*

En el relato de la creación el autor parecería a primera vista atenerse a una norma oficial. No tiene en cuenta las intervenciones de la Sabiduría o de la Palabra. Con todo, nos presenta un indicio que nos permite explicar su silencio. El texto 2,2-3 [7] es de capital importancia y por ello creemos oportuno traducirlo entero aunque nos detendremos en comentar las últimas palabras que nos sitúan en la posición del autor que parece ser interiorización del concepto de Palabra por razones polémicas.

> "Pues el primer día El creó los cielos, que están arriba por encima de los cielos y la tierra, y las aguas y aquellos espíritus que debían servir delante de El, los ángeles de la presencia, y los ángeles de la santificación [8], y los ángeles del espíritu del fuego y los ángeles del espíritu de los vientos y los ángeles del espíritu de las nubes y de las tinieblas y del granizo y de la nieve y los ángeles de las voces y del trueno y del relámpago, y los ángeles de los espíritus del frío y del calor, y del invierno y de la primavera y del otoño y del verano y de todos los espíritus de sus creaturas, que están en los cielos y sobre la tierra, y en los abismos y de las tinieblas, y de la luz y de la aurora y de la tarde, que *El ha preparado en el conocimiento* (o: *con la Sabiduría*) *de su corazón*".

---

antropomorfismo: 5,23 (Berger p. 353, Charles p. 21); las expresiones "El Señor sea contigo" permanecen sin cambio, cf. 12,29.30 (Berger p. 396, Charles p. 32). Las apariciones se narran sin sustituciones, cf. 15,3 (Gn 17,1): "El Señor se apareció a Abraham y le dijo: Camina delante de mí y sé perfecto" (Charles p. 35; Berger p. 405: Sé grato delante de mí).

[6] La fórmula de 2,1 "Y el ángel de la presencia habló a Moisés con la Palabra del Señor diciéndole" (Berger, p. 321; Charles p. 13) parece una fórmula de compromiso entre la palabra angélica y la palabra profética. P. Sacchi traduce "in conformità al ordine del Signore". En 3,1 "Y en los seis primeros días de la segunda semana nosotros presentamos, según la Palabra del Señor, a Adán todas las bestias"; (Berger p. 332; Charles p. 26) parece desprenderse el significado de mandato (P. Sacchi traduce "*ordine*") En 8,20 (Berger p. 373; Charles p. 26) encontramos la expresión "palabra del Señor" referida a la profecía de Sem. En 12,17 (Berger p. 394; Charles p. 31): "Una palabra (voz) vino a su corazón y dijo" (sigue una proclamación monoteísta), el término "palabra" probablemente se entiende como una inspiración, un aliento religioso. En 12,22 (Berger p. 395; Charles p. 32): "Y he aquí que la (voz) palabra del Señor fue enviada por mi medio a él", tenemos de nuevo un compromiso entre la palabra angélica y la palabra profética. En cambio en 14,1 (Berger p. 402; Charles, p. 33): "Vino la Palabra (voz) del Señor a Abraham en un sueño diciéndole" (como el texto bíblico).

[7] Charles ii, p. 13-14; Berger p. 322-324.

[8] Sobre la cualidad superior de los espíritus de la presencia y de la

La última frase, que se encuentra en el lenguaje de Pablo y en Qumrán, podría entenderse a primera vista como una reacción contra los intermediarios en la creación. No obstante el tono es distinto al que veremos en 4.º de Esdras. Por ello es preferible ver más bien la expresión de la correspondencia de todo lo creado al designio de Dios y de la participación de la Sabiduría en la creación [8a]. El autor parece pues no tener prevención contra los intermediarios angélicos ni contra la creación por la palabra como en seguida veremos. Notar que en 2,11 pone la creación de los reptiles como obra de las manos de Dios.

b) *La voz divina*

En el capítulo 5, en la sección del castigo de los ángeles caídos (v. 4-9a) encontramos la siguiente expresión (v. 7):

> "Y contra sus hijos [del matrimonio híbrido de los ángeles y las hijas de los hombres] salió una voz desde su presencia (de su rostro), que El quería atravesarlos con espada y expulsarlos debajo del cielo" [9].

La sentencia divina está formulada con el matiz reverencial y sustitutivo que se hará corriente.

c) *Abraham adorador de Dios que crea por su Palabra*

En 11,16-17 el autor nos presenta a Abraham comenzando a descubrir a Dios.

> 16 "Y el niño comenzó a comprender los errores de la tierra, porque todos habían errado tras el ídolo de su estatua y tras obras de fundición y su padre le enseñó la escritura y cuando era un niño de dos semanas de años, se separó de su padre para no adorar con él los ídolos".

---

santificación, cf. R. H. CHARLES II, en la Introducción (p. 10, Angelology). Esta mención de los ángeles en Jubileos supone además que todavía no hay polémica. En Jubileos 10,23 (BERGER, p. 383; CHARLES p. 29) a propósito del episodio de Babel dicen los ángeles "descendió Dios y con El nosotros" (los ángeles de la presencia) cf. Jr I.

8a P. SACCHI, a. 1. trae la siguiente nota "e. d. con su inteligencia. El motivo de la sabiduría creadora está en la sección tardía de Prov (VIII, esp. 22ss). El Targum N y el Fr añaden la expresión "con sabiduría" en el mismo primer versículo del Génesis. El fundamento bíblico de esta idea antigua fue encontrado por los rabinos en la igualdad entre "principio", "Ley" y "sabiduría"; *br'št* es interpretado "por medio del rešit (principio) Dios creó" y se interpreta rešit por medio de Prov 8,22, donde la Sabiduría dice de sí "Yahweh me ha poseído como principio de su obra". Por tanto el principio es la Sabiduría; cf. Berešit R. 1,1" (p. 222, n. 2).

9 K. BERGER, p. 350; CHARLES, II, p. 20.

17 "Y comenzó a adorar al Creador de todas las cosas, que lo guardó del error de los hijos de hombres" [10].

Esta idea de Dios creador se especifica más adelante (12,1-4) como Creador por la Palabra:

1 "Y sucedió en la sexta semana de años, en su séptimo año, Abraham dijo a su padre: ¡Padre! y le respondió: Heme aquí, hijo mío.
2 Le dijo: "¿Qué ayuda y provecho sacamos de estos ídolos que tú adoras y ante los que te postras?".
3 Pues no hay espíritu alguno en ellos, sino que son mudos y un error del corazón. No los adores.
4 Adora al Dios del Cielo que hace descender la lluvia y el rocío a la tierra y que hace todo (lo que hay) sobre la tierra y todo lo ha creado por su Palabra y toda vida es de su rostro [11].

La expresión no puede ser más clara. Además nuestro texto en cuanto a su antigüedad está confirmado por un fragmento encontrado en Qumrán [12].

Sin embargo, esta idea no se explicita siempre. En otras ocasiones Jubileos se mantiene solamente en la mención de Dios Creodor. He aquí un texto importante 25,11-12 en la admonición de Rebeca a Jacob de no tomar una mujer cananea y en la bendición consiguiente:

11 "Y tras esto ella levantó su rostro al cielo y extendió los dedos de sus manos y abrió su boca y bendijo al Dios Altísimo que creó los cielos y la tierra y le dio alabanza y gracias.
12 Y dijo: bendito sea el Señor Dios, y sea su nombre bendito para siempre, que me ha dado a Jacob como un hijo puro y semilla santa. Porque él es tuyo y a tí debe pertenecer su semilla continuamente y por todas las generaciones para siempre" [13].

Como se ve, la preocupación aquí está más en la línea de la pureza que de las sustituciones de Dios en la invocación.

d) *Creación y Nombre empleado en el Juramento*

Otro indicio de que el libro de los Jubileos está situado en un ambiente preocupado por el problema de la creación se deduce del hecho siguiente: El nombre sagrado para el tardío judaísmo está asociado a la creación sobre todo en Ex 3,14 cf. también la expresión: ("el que habló y fue hecho el mundo"). Pues bien, el libro de los Jubileos presenta asimismo una fór-

---

10 K. BERGER, p. 389; CHARLES II, p. 30.

11 K. BERGER, p. 391; CHARLES II, p. 31.

12 Cf. Rev. Biblique (1949) 602-5 y K. BERGER; notas p. 391-392.

13 K. BERGER, p. 453; CHARLES II, p. 51.

mula que parece estar en relación con el nombre sagrado y la creación [14]. Se trata de la fórmula del *juramento por el nombre que creó los cielos.* He aquí el texto (36,7):

> "Y ahora yo os conjuro con un gran juramento —puesto que no hay juramento mayor que éste: por el nombre alabado y honorable y grande y glorioso y maravilloso y poderoso, que hizo los cielos y la tierra y todas las cosas juntamente—..." [15].

La alusión a la creación podría recordar el texto targúmico de Gn 14,19 en que tenemos la fórmula de juramento asociada a Memrá, [16]. ¿No tendremos aquí revisada una versión del antiguo libro de los Jubileos? Podríamos tener el mismo caso que el 4.° de Esdras.

Aparte de estas alusiones al "nombre glorioso", en Jubileos no encontramos ningún desarrollo especial sobre Gloria.

CONCLUSIÓN

Aunque el Libro de los Jubileos no trae un especial desarrollo sobre la Palabra [16a], sí podemos advertir ya unas especulaciones sobre el Nombre y el juramento que serán después tema común en el tardío judaismo.

---

[14] Sobre el nombre sagrado, el libro de los Jubileos se sitúa en la mentalidad del Deuteronomio. El nombre mora en el Templo. He aquí dos lugares: 32,10. "Y por esta razón está ordenado en las tablas del cielo como una ley llevar el segundo diezmo y comerlo en el lugar que El ha elegido para que su nombre habite sobre él año tras año"; lo mismo en 49,21: "Y no podrán celebrar la Pascua en sus ciudades ni en cualquier otro lugar, fuera de delante del tabernáculo del Señor o delante de su casa, donde su nombre tiene su morada" (Berger, p. 550). Sobre este último texto, cf. J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover*, London 1963, p. 233.

[15] K. BERGER, p. 502, CHARLES II, p. 67. Sobre la asociación: Creación-juramento, cf. J. DANIÉLOU, *Theologie du Judéo Christianisme*, Tournai 1958, p. 200, nota, 3. (Citado más adelante en nota 30 de este mismo Excursus).

[16] *Dios-Palabra* p. 56.

[16a] V. HAMP, *Der Begriff "Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen* München 1938, p. 137 dice: "Im Buch Jubiläen... wird das 'Wort Gottes' ganz wie im A. T. verwandelt". Parece ser un caso paralelo a Memrá en el Targum.

II.—EL LIBRO 1 DE HENOC (O HENOC ETIOPICO

Este importantísimo apócrifo es en realidad una compilación de secciones de diferentes edades [17]. Su interés se ha acrecentado recientemente con los descubrimientos de fragmentos arameos en Qumrán, que han planteado el problema de la datación de las parábolas (cc. 37-71: Según *Charles* del 70 al 64 a. C.; según *J. Jeremías y E. Sjöberg* de hacia el 40-38 a. C.) [18]. La fecha de las distintas secciones del libro ofrece una buena oca-

---

[17] Una visión de conjunto sobre las distintas secciones y la cuestión cronológica, puede verse en O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ³1964, p. 836ss, Asimismo en R. H. CHARLES II, p. 168-171; A. M. DENIS, o. c. p. 15-30; J. T. MILIK, *Ecrits préesseniens de Qumran*, París 1978, 91-106; P. SACCHI, o. c., 423-466; M. A. KNIBB (with the assistance of E. ULLENDORFF), *The Ethiopic book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments*. Oxford 1978, vol. II, Introduction, Traslation and Commentary.

F. MARTIN, *Le livre d' Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, París 1906, distingue (cf. p. LXXVIIss), las siguientes secciones (toda la colección sería de antes del 64 a. C.).

—1-5: Introducción al libro, especialmente a 83-108 (juicio mesiánico a ángeles caídos, impíos y falsos).

—6-16: Castigo de los ángeles que han pecado con las hijas de los hombres (10,1-3 interpolación de un apocalipsis de Noé; otros quieren ver apocalipsis de Noé de 6-11).

—17-19: Viaje cósmico de Henoc.

—20-36: Otra narración de un viaje cósmico de Henoc, quizá del mismo fondo que 6-16, admitiendo una laguna entre el 16 y 20 en que habría el discurso de Dios a Uriel, el final de la narración de Henoc sobre su misión a los ángeles caídos y la narración del comienzo de su viaje.

—37-71: Libro de las Parábolas (del 95-98 a. C.; Según Charles (cf. n. 18) entre el 70-64 a. C.: 1) Reino del cielo: justos y ángeles, secretos astronómicos; 2) juicio mesiánico sobre justos y pecadores, secretos astronómicos. La persona del Mesías juzga; 3) Felicidad eterna de los elegidos; infortunio de los que han prevaricado. Se habrían interpolado fragmentos de un apocalipsis de Noé (50 y 65-69); (otros autores consideran fragmentos noáquicos 54,7-55,2 y 60,2); los c. 70 y 71 tradiciones diferentes.

—72-82: Libro del cambio de las lumbreras del cielo (antes del 135).

—83-90: Libro de los sueños (antes de 135 d. C. fecha de Jubileos) quizá de 166-161.

—91-105: Libro de la Exhortación y de la maldición (93 y 91, 12-17: Apocalipsis de las semanas, antes del 135, quizá antes del 170 a. C.).

—106-107: Apocalipsis de Noé, año 166 a. C.

—108: Anterior al 64 a. C.

[18] R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*. Oxford ²1912, p. LIss; E. SJOEBERG, *Der Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946, p. 39. La antigüedad de toda la sección de las Parábolas ha sido puesta recientemente en

sión para examinar el vocabulario y concepciones teológicas. Por nuestra parte nos limitaremos a examinar los apelativos divinos y las sustituciones Palabra, Gloria y Nombre, juntamente con algunas pinceladas sobre la angelología y algunas conexiones de vocabulario y tradiciones que puedan evocar las expresiones targúmicas [19].

1.—NOMBRES DIVINOS [19a]

En todo tiempo las denominaciones han reflejado una concepción de Dios. Sin pretender hacer un estudio exhaustivo indicamos las siguientes:

—Señor

Señor de los Espíritus: predomina en la sección de las Parábolas. Aparece un centenar de veces [20]. El hecho de que esta denominación sea

---

cuestión por J. T. MILIK, *Problèmes de la littérature hénochique a la lumière des fragments araméens de Qumrân*: "Harv. Theol. Rev. 64 (1971) 333-378, y J. T. MILIK - M. BLACK (ed.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave* 4, Oxford 1976. Según el autor, el hecho de no haber aparecido en la Gruta 4 cualquier texto relativo a esta sección (mientras que todas las demás secciones de la colección henóquica están representadas) significaría que las Parábolas serían de época postqumraniana. Milik cree que habrían sido introducidas (y así han pasado a la versión etiópica) en sustitución del "Libro de los Gigantes" que formaría parte del pentateuco henoquiniano de Qumrán, y que probablemente fue sustituido porque los maniqueos habían introducido en el canon de sus libros santos un libro con el título "Libro de los gigantes" (identificación hecha por el mismo Milik). Por su parte J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, p. 313 y nota 59, no considera suficiente el testimonio negativo para la conclusión que deduce Milik. Insiste en el carácter netamente judío de la sección. En contra de Milik está también M. DELCOR, *Le livre des Paraboles d'Henoch Ethiopien. Le problème de son origine à la lumière des découvertes récentes*, Est. Bibl. 38 (1979-80) 5-33; En contra también P. SACCHI, o. c. p. 435-438 y J. A. FITZMYER, *Implications of the New Enoch Literature from Qumran*, Theol. Stud. 38 (1977) 332-345, esp. p. 343. El Status Quaestionis anterior a Milik lo expone B. J. FREY, en el artículo *Apocalyptique*, DBS, I, 359. Por nuestra parte, en relación con las expresiones que analizamos, la cuestión de la datación nos parece importante, puesto que en vez de precedentes de las sustituciones targúmicas podría tratarse de influencia. Pero aunque ciertamente las Parábolas dan en muchos casos la expresión de ser una obra cristiana, no podemos entrar en la discusión, que no ha cesado: cf. M. A. KNIBB, *The Date of The Parables of Enoch: A Critical Review*: NTS 25 (1979) 345-359 y C. L. MEARS, *Dating the Similitudes of Enoch*: NTS 25 (1979) 360-369. G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and The Mishnah*, London 1981, p. 221-223.

19 Para las citas de Henoc seguimos principalmente la edición de M. A. KNIBB citada en nota 17. Asimismo tenemos presentes los traducciones de R. H. CHARLES II y F. MARTIN citadas en la misma nota.

19a Para las denominaciones Grande, Santo, Dios eterno, etc. Cf. CHARLES, o. c. p. 188 (a 1,3).

20 Los principales pasajes de la expresión "Señor de los Espíritus" son:

exclusiva le la Parábolas confirma sin duda la naturaleza especial de esta sección. La fórmula en sí misma parece tener un marcado acento antisaduceo.

Gran Señor o Señor: (Fragmentos arameos 9,4; 10,9; 106,19); 83,2; 89,14. 15.16 (bis) 18.20.22.23.26.27...; 97,5; 105,1; 108,6 (*Sacchi*: *Dios*). 9.

Señor del universo: (Fragmentos arameos 9,4: Señor de la eternidad) 58,4: en el nombre del Señor eterno (*Sacchi*: del Señor del mundo).

Señor del rebaño: (Fragmentos arameos, 89,33.42.45); 89,26,70.71.75.76; 90,14.15.17.18.29. (33). 36.38.

Señor de los cielos: 13,4 (petición en presencia del ...); 106,11 (bendijo al...) (fragmento noáquico).

Señor de la Gloria (cf. apartado especial).

Señor del juicio: 83,11 (*Sacchi*: Señor de la justicia).

Señor de la justicia: 106,3 (fragmento noáquico).

—*Dios*: (Fragmentos arameos 5,1-bis); 60,24 (Grandeza de Dios) (en *Sacchi*: Señor-bis); 108,7.8. (En *Sacchi* 108,8-9: Señor).

—*Cabeza de días*: 46,1-2; 47,3; 48,2; 55,1 (cf. *Charles* 221); 60,2.

—*Altísimo*: 77,1 (El Altísimo descenderá —al Sur—); 97,2 (asociación "recordar"); 98,7 (en presencia del Altísimo); 98,11 (El Señor, el Altísimo); 99,3.10; 100,4; todo el 101.

—*Santo*: 84,1 (Santo y Grande); 91,7 (Señor Santo); 92,2; 97,6 (Gran Santo); 98,6; (Gran Santo) 104,9.

—*El Grande*: 14,2 (Fragmentos arameos); 91,13 (Fragmentos arameos) (*Sacchi*: Gran Rey; asimismo *Charles*).

—*Rey de la Gloria*: (cf. apartado especial).

—*Rey eterno*: 25,3 (juntamente con Grande y Señor de la Gloria).

El estudio de las denominaciones en las diversas secciones del libro, a pesar de la posible nivelación posterior, sería de gran interés para la datación.

37,2. 4a. 4b; 38,2a. 2b. (Sacchi sólo "Señor") (negar al...); 38,6; 39,2. 7a. 7b (exaltar el nombre del...) 8.9a (como 7b). 9b. 12; 40,1.2.4.5.7.10 (Sacchi Señor Excelso); 41,2a.2b.6.7; 43,4a.4b; 45,1.2; 46,3a.3b.6 (no exaltaros el nombre del...); 46,7 (negar el nombre del...). 8; 47,1.2a.2b.4; 48,2.5.7a.7b.10a.10b; 49,2.4; 50,2.3a.3b.5; 51,3; 52,5.9; 53,2 (delante del...). 6 (en el nombre de...); 54,5.6.7; 55,3 (según Charles = 55,2 de Sacchi). 4 (en el nombre del...); 57,3; 58,4.6; 59.1.2; 60,6.25a.25b. (notar la trasposición de este lugar en Charles); 60,8; 61,3.5.8.9a.9b (en Sacchi: Señor Excelso). 9c.11.13a.13b; 62,2.10.12.14.16; 63, (cf. infra); 65,9.11; 67 cf. infra). La denominación asociada a "misericordioso y lento a la cólera" depende de Nm. La denominación se encuentra también fuera de las parábolas v. gr. 4,1.2: delante del Señor de los Espíritus.

2.—PALABRA

A) *Sección de las I arábolas*

Ya en el mismo comienzo (37,2) Henoc invita:

"Escuchad las palabras del Santo [21] que yo hablaré en presencia del Señor de los Espíritus" (cf. 104,9).

En 41,6 el Sol recorre su órbita "Según el mandato el Señor de los Espíritus cuyo nombre permanece para siempre". Recrdemos la misma asociación en Ben Sira.

a) *La Palabra en el pacto*

En 55,2 el pacto con Noé se termina con la expresión "Según mi mandato (palabra)". (Véanse las variantes en Charles p. 221). (Toda la sección 54,7-55,2 es un fragmento noáquico).

b) En 59,2 en un contexto de maldición (el sonido del trueno para paz y bendición o para maldición) muy de acuerdo con las asociaciones targúmicas, se dice "maldición según la orden (palabra) del Señor de los espíritus" [21a].

c) *La Palabra en el Juicio* (61,6-9) [22]

El contexto es la maldición del paraíso y la colocación del Elegido en el trono de la Goria como juez.

6 Y todos los que moran arriba en el cielo recibieron un mandato y poder y una voz y una luz como el fuego (les fueron dadas).

7 Y lo bendijeron antes que nada, y exaltaron y alabaron con sabiduría y se mostraron sabios en el hablar y en el espíritu de vida.

8 Y el Señor de los Espíritus colocó al Elegido sobre el trono de su Gloria y juzgará todas las obras de los santos arriba en los cielos y sus obras serán pesadas en la balanza.

9 Y cuando El levante su semblante para juzgar sus caminos secretos según la Palabra del Nombre del Señor de los Espíritus y sus sendas según el camino del justo juicio del Señor de los Espíritus (o: Altísimo), entonces todos ellos a una voz hablarán y bendecirán y alabarán y exaltarán y glorificarán el nombre del Señor de los Espíritus".

Como puede verse la asociación de Palabra-juicio y especialmente la fórmula "Palabra del Nombre" son expresiones que sin duda alguna heredarán los targumistas.

---

21 Algunos Mss: "la palabra Santa". Cf. CHARLES, II, p. 208 y MARTIN, p. 80.

21a Variante: "delante del Señor de los Espíritus": Cf. MARTIN, p. 117.

22 KNIBB p. 149, CHARLES II, p. 226: MARTIN, p. 127.

d) *La Palabra de su boca* (Batalla escatológica) (62,2).

Se trata del juicio de los Reyes y los grandes. La acción judicial del Elegido se describe así: [23].

> Y el Señor de los Espíritus se sentó sobre el trono de su Gloria y el Espíritu de justicia fue derramado sobre él (el Elegido) y la Palabra de su boca destruye a todos los pecadores y a todos los injustos y fueron destruidos ante él.

Según *Hamp* [24] las expresiones serían parecidas a la fórmula targúmica *'l pwm mymryh*, especialmente a la que se hará frecuente en Jr I y en el Targum de las Crónicas. Sin embargo Hamp hace la siguiente reserva, cuyo alcance no comprendemos: "Debe tenerse presente que, a pesar de la edad antigua del libro de Henoc (contiene tradiciones desde 160-60 a. C.), el texto más antiguo que se nos ha conservado proviene de apenas el año 500 d. C. y en sus expresiones etiópicas se deja entrever una tradución griega de un original arameo (o hebr?)". Creemos que esta observación en nada afecta a la validez del texto que es una muestra clara de que la asociación juicio-Palabra es antiquísima y que la representación targúmica reservando el juicio a la Palabra de Dios, tiene en estos textos un precedente.

En la sección sobre el anuncio del Diluvio (65,1ss) encontramos en primer lugar "una voz oída desde los cielos" (65,4), que enseguida se convierte en "Un mandato (*Memar*) ha salido de delante del Señor" (65,6) [25]. Notemos también aquí la fórmula consagrada para los contextos de castigo, (lo que supone una coincidencia con la expresión targúmica).

En 67,1: La Palabra del Señor [26] vino a mí y El me dijo: [27].

Al final de la tercera parábola 69,26-29 encontramos la misma idea y terminología que vimos en 62,2.

> 26 Y tuvieron gran alegría y bendijeron y alabaron y exaltaron porque el nombre de ese Hijo del Hombre [27a] les ha sido revelado.
>
> 27 Y él se sentó sobre el trono de su Gloria y todo el juicio le fue dado al Hijo del hombre...
>
> 29 Puesto que ese Hijo del hombre ha aparecido y se ha sentado sobre el trono de su gloria y todo lo malo se alejará y se irá de delante de él y la Palabra de ese Hijo del hombre será fuerte ante el Señor de los Espíritus.

---

23 Knibb, p. 150; Charles ii, p. 227, Martin, p. 130.

24 Hamp, o. c. p. 137.

25 Variante: + de los Espíritus. Cf. Martin, p. 139.

26 + del universo cf. Martin, p. 142 (Sacchi: la voz de Dios).

27 Notar la situación textual de 67,2 (en Sacchi, p. 561, nota).

27a Sacchi: El nombre de este Hijo del Hijo de la Madre de los vivientes (en nota: esto es: "Hijo del hombre"). La misma expresión en v. 27.

Las menciones del trono de Gloria y la Palabra del Hijo del hombre, aunque algunos las consideren como ya propiamente cristianas, son un testimonio para la idea de Palabra y Gloria que venimos estudiando.

e) *El juramento secreto y la creación* (69,13-25)

Nuestro texto pertenece también a la Sección de Parábolas, siendo de una gran importancia, por lo que lo damos íntegro [28]. El capítulo 69 es todo él una descripción de los nombres y funciones (de los ángeles caídos y) de Satanás. Al final se nos dá la fórmula del juramento siguiente:

13 "Y esta es —la misión— de Käsbeêl, el jefe del juramento que él enseñó a los santos cuando moraba arriba, en la gloria, y su nombre es Beqa.

14 Este pidió a Miguel que le mostrara el nombre secreto para que ellos pudieran pronunciarlo en el juramento, de manera que aquéllos que mostraron a los hijos de los hombres todo lo que es secreto temblaran ante este nombre y juramento.

15 Y este es el poder de este juramento, pues es poderoso y fuerte, y él puso este juramento "Akâe" en la mano [a cargo] del Santo Miguel.

16 Y estos son los secretos de este juramento... y ellos son fuertes por su juramento: y los cielos fueron suspendidos antes que el mundo fuese creado y para siempre [29].

17 Y por él la tierra fue fundada sobre las aguas y de los secretos (entrañas) de las montañas salen las bellas aguas, desde la creación del mundo y para siempre.

18 Y por este juramento el mar fue creado y como su fundamento para el tiempo de ira le puso la arena y no la traspasa desde la creación del mundo hasta la eternidad.

19 Y por este juramento las profundidades fueron hechas firmes y se mantienen y no se mueven de su lugar desde [la creación del] mundo y para siempre.

20 Y por este juramento el sol y la luna completan su curso y no traspasan su mandato desde (la creación del) mundo y por siempre.

21 Y por medio de este juramento las estrellas completan su curso y El las llama por sus nombres y ellas le responden desde [la creación del] mundo y para siempre.

22-24 (Interpolación).

25 Y este juramento es poderoso sobre ellas, y por él se conservan incólumes y sus caminos se conservan incólumes y sus cursos no se alteran".

---

28 KNIBB, p. 162-164; CHARLES II, p. 233; MARTIN, p. 153-156.

29 Asociar a Gn 14,19.22 (N) en que la fórmula le juramento se pone en relación con Memrá y la creación.

La importancia de este texto para la teología del Nombre ha sido puesta de relieve por Daniélou [30]. Teniendo presente que, para los targumistas, el término Memrá está asociado al nombre divino, puede verse en estos textos un paralelo de la misma mentalidad.

B) *La sección de las visiones* (c. 83-90)

Charles asigna a esta sección una época anterior a 161 a. C., En la segunda visión encontramos un resumen de la historia universal hasta la fundación del Reino mesiánico. He aquí algunos empleos de "Palabra".

En 89,18: El rebaño (el pueblo de Israel) vino a los lobos (egipcios) según la Palabra (el mandato) del Señor".

En 89,62.63 y en 90,17 recurre la expresión "Según el mandato".

C) *En el libro último* (cc. 91-104): Libro de exhortación y bendición prometida para los rectos y de maldición y ayes para los pecadores, las expresiones son también significativas:

—Palabra y espíritu en 91,1.
—Oír la voz del Santo (93,11).
—La palabra enviada contra los pecadores (en contexto de castigo) (102,1).
—La palabra del Gran Santo (104,9) [31].

D) *En el fragmento final* (perteneciente al libro de Noé), el pecado de los ángeles se describe como "traspasar la palabra del Señor" (106,13) expresión de evidente parentesco targúmico.

En síntesis: Podemos constatar que en el 1.° de Henoc encontramos ya, tanto en la sección de las Parábolas como en las otras secciones, una acentuación de la fuerza de la Palabla divina en su dimensión creadora (con la mediación del juramento), en la dirección de la historia que se realiza "según el mandato del Señor", y en la consumación de la historia (batalla escatológica).

---

30 J. Daniélou, *Theolog. du Judéo-Christ.* p. 200: "Le Nom et le Serment apparaissent bien ici comme instruments de Dieu dans la création"; y en la nota 3 prosigue: "Les *Jubilés* parlent du 'Serment par le Nom glorieux, gland et puissant, qui a fait le ciel et la terre' (XXXVI,7)" En el texto prosigue: "Le Nom joue le même rôle que le *lógos* chez Philon. Mais précisement pour Philon *ónoma* est un des noms du Logos. (en nota 4 *Conf.* 146). Nous avons donc ici un développement parallèle à Philon, mais centré sur le Nom". Sobre este cap. 69, cf. F. Martin o. c. p. 153 y notas.

31 En 103,10: Palabra (cf. nota de Charles).

3.—GLORIA

a) *Denominaciones*

—La denominación "Señor de la Gloria"; 12,1; 22,14; 25,3.7 (Dios de la Gloria); 27,3.5; 36,4 [31a]; 40,3; 41,2 (variante en *Sacchi*: Señor de los Espíritus); 63,2; 75,3 (cf. variantes en *Charles*); 83,8.

—La denominación "Rey de la Gloria" 81,3 (Gran) Señor y Rey de la Gloria eterna); 91,13 (Casa para el Gran Rey de la Gloria). *Sacchi*: a Gloria, eternamente.

b) *Empleo sustitutivo*

—Empleo sustitutivo de "La Gran Gloria". Por su importancia damos los lugares principales:

8,4: ante la Gran Gloria (cf. nota de *Charles*).

14,20: "Y la gran [var.; el que es grande en] Gloria estaba sentada encima del trono y sus vestidos eran más resplandecientes que el sol y más blancos que la nieve".

Se trata de un texto fundamental puesto que es el término de la descripción del viaje de Henoc al cielo. Los elementos están tomados de la teofanía?

103,1-2: Juramento por la Gran Gloria [32].

104,1: El juramento es "Ante la Gloria del Grande". *Sacchi*: la gran Gloria.

102,3: Esconderes en el juicio ante la presencia de la Gran Gloria. (*Martín* p. 269; falta en *Sacchi*).

—Muy parecida a la anterior y en parte equivalente es la fórmula "ante la Gloria" que supone el mismo empleo sustitutivo.

39,12: Ellos (los que no duermen) "están ante tu Gloria" [32a].

41,7: En presencia [de la Gloria] del Señor de los Espíritus [33].

50,4: En la presencia de su Gloria no se mantendrá la injusticia.

63,5: Confesarlo delante de su Gloria.

—También un empleo sustitutivo parecido puede verse en 27,2: hablar contra la Gloria.

[31a] Esta mención de "Señor de la Gloria", al concluir la sección del libro que precede a las Parábolas, es también una señal definitiva. En las Parábolas prevalecerá, como hemos visto (nota 20), la denominación "Señor de los Espíritus". Podríamos pensar que ambas sustituciones proceden de la interpretación de Sal 24,10: "El Señor de los ejércitos (¿espíritus?) es el Rey de la Gloria".

[32] Cf. Notas de CHARLES y MARTIN, p. 271. En 103,4: El rostro del Grande (¿Geburá?).

[32a] Ver la interesante nota de P. SACCHI, o. c. p. 518s.

[33] Cf. las variantes en KNIBB, I, p. 122 y MARTIN, p. 89. También falta en SACCHI, pero lo da como variante de mss b. B. D*. E. F. Todo el c. 50 es importante para Gloria.

c) *Trono de Gloria*

45,3 (cf. notas de Martín): 47,3; 55,4; 60,2; 62,2-3.5.
Como se ve, la expresión "trono de Gloria" se encuentra solamente en las Parábolas. Sobre el trono de Dios para el juicio véase 25,3.

d) *Las visiones*

—La doble visión del cap. 71, especialmente la visión de la casa de Dios = casa de fuego (gloria?). Notar el cristal (v. 5), el trono de Gloria (v. 7) y la descripción del Cabeza de días (v. 10; cf. v. 13.14). Importante la proclamación de paz "en el nombre del mundo venidero" (v. 15) (expresión también típica).
—En 89,22 la aparición divina "Su rostro resplandeciente, Glorioso y terrible de contemplar" (cf. Martín p. 208).
—El acontecimiento del Sinaí (en la segunda visión) (89,28-40) contiene una relectura de los acontecimientos: El Señor del rebaño apacentándolas, dándoles agua y carne (v. 28); la revelación en el Monte Sinaí, la ceguera de las ovejas y Moisés que construye el tabernáculo [34].

e) *Las apariciones*

La futura teofanía divina para dar la recompensa a los justos y el castigo a los malvados 1,3b-9 [35] se describe con los colores bíblicos clásicos actualizados con detalles de la apocalíptica:
—Descenso desde su morada al Monte Sinaí (v.3-4).
—Aparato de fuego, terremoto, temblor y pavor (v. 5).
—Allanamiento de montañas y relleno de valles (v. 6).
—Castigo a los malos (v. 7-9)).
—Recompensa a los buenos (v. 8 ¿interpolado?).

f) *Otros empleos*

—Casa de la Gloria 93,7.
—Nombre glorioso 45,3.
—Vestidos de Gloria 62,15 (*Sacchi*: vestidos de vida).

En síntesis podemos afirmar que en el conjunto del 1.º de Henoc hay ya un empleo de Gloria (como denominación, en forma sustitutiva y en la descripción teofánica) que preludia claramente el uso targúmico.

---

[34] En la sección siguiente 89,41-50 notar en Eth. "Gloria"; en griego "Camino". Cf. notas de Charles y véase Martin p. 212 y Knibb p. 207-208.

[35] Véase I. Van der Kam, *The theophany of Enoch* 1,3b-7.9 V. T. 23 (1973) 129-150.

4.—NOMBRE

He aquí una serie de fórmulas cuyo interés es indudable:

—Negar el nombre del Señor de los espíritus (41,2).

—Creer en el nombre del Señor de los espíritus (43,4).

—Negar el nombre de la Morada (¿Shekiná?) de los Santos y del Señor de los Espíritus (45,1-2) [36].

—Bendecir (exaltar) el nombre del Señor de los Espíritus 46,6.8; 47,2a; 48,2 (variante; No está en *Sacchi*). 10.

—Nombre santo y glorioso 48,3 (variante; No está en *Sacchi*).

—Han sido salvados por su nombre (48,7).

—No hemos glorificado el nombre del Señor de los Espíritus (63,7) *Sacchi* "No hemos magnificado, en su nombre, al Señor de los Reyes".

—Jurar por su gran nombre: 55,2 [37]. Es interesante notar aquí la tendencia a la sustitución en lugares de juramento [38]: En 98,6 Jurar por el gran Santo. La fórmula "jurar por el gran Nombre" podría tal vez estar influenciada por la frase "jurar por el nombre de la Geburá" [38].

—Depender del nombre del Señor de los Espíritus: 46,8. (No está en *Sacchi*).

Un lugar en que hay una acumulación de apelativos y en que el trono de Gloria se yuxtapone al nombre es la invocación de los ángeles (9,4-5.11).

> "Señor de los Señores, Dios de los dioses, Rey de los Reyes (Y Dios de los siglos). El trono de tu Gloria (perdura) por todas las generaciones del mundo y tu nombre santo y alabado por todas las generaciones del mundo y bendito y alabado. Tú has hecho todas las cosas y tienes poder sobre todas ellas. Y todas las cosas están descubiertas y patentes delante de ti y las ves todas y nada puede ocultarse delante de ti [...]" (9,4-5) "Y tú conoces todas las cosas antes de que sucedan" (9,11) [39].

Salvo este último lugar, de tonalidad claramente litúrgica, las menciones del Nombre se encuentran generalmente en la Sección de las Parábolas, lo que demuestra una vez más la naturaleza peculiar de esta porción de la obra.

---

36 Cf. nota de CHARLES y MARTIN, p. 93.

37 Ya hemos hecho mención más arriba de la fórmula de 55,3 "según mi mandato". Notar que en este lugar de pacto-promesa de Noé no hay sustituciones de tipo targumizante en la frase "entre mi y él" lo que demuestra que el proceso targúmico para estas fórmulas no era todavía usual.

38 Cf. en LXX la fórmula "Vive mi nombre" y en el Targum, "jurar por el nombre de su Memrá".

39 Cf. KNIBB p. 85-86 y MARTIN, p. 19-21.

5.—ESPÍRITU

Encontramos un empleo sustitutivo en 67,10:

> "Vendrá sobre ellos el juicio porque creen en el placer de sus cuerpos y niegan el Espíritu del Señor" (cf. Ef 4,30 "contristar al Espíritu Santo").

Otros empleos, v. gr. 68,2. "El poder del Espíritu me transportó haciéndome temblar" (cf. nota de *Charles*).

6.—ANGELOLOGÍA

Aparte de los "Vigilantes" (cf. c. 6ss) que ocupan un lugar importante en el conjunto de la obra, podemos indicar los siguientes:

—Uriel v. gr. 72,1; 74,2; 75,3.4; 78,10; 79,6; 80,1; 82,7.

—Angel que me acompaña: 52,3 [40].

—Angel de la paz: 40,8; 52,5; 53,4; 54,4; 56,2.

—El apelativo "los que no duermen" 39,13; 40.2; 61,12.

—Angeles del castigo: 53,3; 56,1.

En 54,7-8 encontramos la trasposición de "ángeles" = "aguas superiores" y de "hijos de los hombres" = "aguas inferiores". Se trata de una interpretación de Gn 1 que se encuadra en las especulaciones de la época. Véase también 54,8 (fragmento noáquico) que interpreta las aguas superiores (sobre los cielos) = masculino; y las aguas sobre la tierra = femenino.

Una descripción de la jerarquía angélica en 61,10; otras menciones: Palabra de los santos ánbeles: 93,2; Angeles de los cielos se alegran: 97,2; Angeles custodios: 100,5; Angeles del cielo: 104,4.

Sin duda que la polémica que hará sustituir Memrá por esta angelología puede considerarse como una mitigación de esta excrescencia o imaginación que hace de los símbolos y expresiones poéticas realidades existentes.

7.—OTROS LUGARES QUE CONTIENEN POSIBLES PRECEDENTES, PARALELOS O INFLUENCIA DEL VOCABULARIO Y TRADICIONES TARGÚMICAS

Además de los ya indicados con motivo de Palabra, Gloria, Nombre, etc., creemos de interés para nuestro estudio:

a) *Técnicas expresivas*

—Empleo de la preposición "delante de" cf. el targumismo "qodam" v. gr. 41,2 (delante del Señor de los Espíritus cf. 47,2b); 99,81 (memorial ante el Altísimo); 90,34 (ante la presencia del Señor).

---

40 Charles recuerda que la mención del "ángel de la paz" y del "ángel que hablaba conmigo" es fundamento para división de esta sección.

—Pasivo divino 98,6 y 7.

b) *Especulaciones protológicas*

—(La creación) gran obra de sus manos (36,4).
—La nube que cubría la tierra desde el principio del mundo (41,4).
—Ni ángel ni consejero "Ningún ángel o poder impide el juicio de Dios" (41,9). No está en *Sacchi*, si en *Charles* [41].
—La Sabiduría (42,1-3).

c) *Behemoth y Leviathan*

La narración mitológica sobre los dos grandes monstruos Behemoth y Leviathan, se menciona en 60,7ss. Todo indica que esta tradición, recogida también en el targum, debió de nacer muy pronto como resultado de la relectura de los datos de Isaías, Job, Ezequiel, Salmos y Daniel. Estos detalles harán peligrosa la exégesis de Gn 1 [42].

d) *El paraíso y la gehenna*

—Un grandioso midrash sobre la montaña del paraíso y el árbol de la vida se encuentra en 25,1-7. Sobre esa montaña cuya cumbre es como un trono bajará el Señor para el juicio (a visitarla con bondad). El árbol será trasplantado al templo.

La descripción del Jardín de los justos (60,23) o del jardín de la vida (61,12) y la mención de los vestidos de Gloria (62,15) y la interpretación de la espada del Edén (63,11) (Gehenna del TP) son otros tantos puntos que se hallan también en las tradiciones targúmicas.

La descripción en el c. 67,4ss de la Gehenna como horno de fuego y las razones que llevan al castigo: "negar al Señor de los Espíritus" (v. 8) "negar el Espíritu del Señor" (v. 10) (expresión única en este libro según Charles), la terminología "no creer en su nombre", (67,8) "responder y decir" (67,12) etc., todo parece suponer un sustrato arameo y una influencia de la visión de la Gehenna por parte de Abraham (Gn 15,17), como asimismo de la descripción en Gn 3,24 en el TP.

La influencia nos parece más probable si tenemos presente que la sección comienza con una introducción parecida y tal vez influida por el TP a Gn 15,1: "Vino a mí la palabra del Señor y El me dijo: (67,1). En 67,1 la expresión "lote de amor y de honradez" es paralela a "las recompensas de tus buenas obras están preparadas para ti" del TP a Gn 15,1 [43].

---

41 Cf. Notas de MARTIN p. 90 sobre 41,8-9.

42 En cuanto a la exégesis de la creación, cf. lo que hemos dicho en *Dios-Palabra* p. 162ss (sobre la creación en seis días en el tardío judaísmo). Nuestro libro habla de las luminarias (59,1).

43 En cuanto al c. 69 ya hemos dado una sección en el apartado correspondiente (cf. supra).

e) *El Hijo del hombre*

—Un interesante conjunto de concepciones se encuentra en el cap. 48: la fuente de justicia y de sabiduría (v. 1); la pronunciación del nombre del Hijo del hombre delante del Señor de los Espíritus (v. 2) antes de que fuesen creados el sol, la luna y las estrellas (vv. 3-4); la elección y reserva antes de la creación del mundo (v. 6); las menciones de revelación de la sabiduría (v. 7); del nombre (v. 7.10); la fórmula "según su beneplácito", etc.

—La concepción del Hijo del hombre escondido desde el principio en "presencia de su poder" (62,6-7).

—También el c. 49 contiene un vocabulario en el que se alternan los términos sabiduría, gloria, poder, espíritu, cf. etiam la fórmula "según su beneplácito".

f) *Otros términos y tradiciones* [1]

—Juicio preparado para los que no observan la Ley; 60,6 cf. 103,3 (preparado).

—Según su bondad y paciencia 60,25.

—La tierra devuelve lo que se le ha confiado [los muertos] (51,1).

CONCLUSIÓN

En el 1.º de Henoc que ha sido llamado el Rey de los Pseudoepigrafos encontramos ya en primer lugar una acentuación de la fuerza de la Palabra en la creación y en la batalla escatológica. Asimismo la simbólica de la Gloria especialmente en la representación del Trono divino ocupa un puesto destacado. Finalmente, la obra contiene un rico arsenal de vocabulario y tradiciones haggádicas.

La traslación de Henoch. (c. 70) ha sido recogida de una u otra manera por las tradiciones targúmicas.

Una posible alusión a los mandamientos según la traducción targúmica encontramos en 104,6: No os asociéis a ellos, (los pecadores).

III.—LOS TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS [44]

Esta obra, fundamentalmente judía, pero interpolada en momentos claves por una mano cristiana (hábil, aunque no tanto como para no haber dejado huellas), es importante también para el estudio de las denominaciones divinas y de las técnicas derásicas. Aunque distinguiremos, cuanto sea posible, la intervención de la mano cristiana, para nuestro propósito la cuestión no es tan decisiva. No obstante como, a nuestro juicio, el bloque judío de la obra se remonta en dos estratos sucesivos a los siglos II y I antes de C., es posible un aprovechamiento de las expresiones para evaluar el proceso targúmico.

---

[44] J. BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ, III 1), Gütersloh ²1980. con abundante y reciente bibliografía. Destacamos: M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, (PsVTGr 1,2) Leiden 1978 y de otra parte J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leiden 1960.

En cuanto a la formación, este último autor (*Untersuchungen* p. 374; *Testamente* p. 23ss) distingue tres niveles:

1) Material fundamental judío-helenístico.
2) Desarrollo en terreno judío-helenístico.
3) Redacción cristiana.

El nivel primero sería obra de un solo autor. Los niveles segundo y tercero serían estratos que van creciendo por sedimentación en el curso de una larga tradición. Así por ejemplo *en el nivel segundo*: Parénesis en estilo de homilía judeo-helenística (dependencia de los formadores en la práctica de la virtud); fragmentos del esquema pecado-destierro-vuelta (SER = Sin, Exil, Retour) —Debe notarse no obstante que ambas formas pertenecen ya al material fundamental—; poesías apocalípticas y visiones de sueños; partes mesiánicas; desarrollos midrásicos. El material de todo este segundo nivel se compagina bien en su conjunto aunque a veces se da también algún desplazamiento temporal o geográfico. El autor cita T Sim 5,3-6,1. *El nivel tercero* —la redacción cristiana— presenta también varias sedimentaciones como lo muestra la diferencia entre los manuscritos y las diversas secciones de un mismo manuscrito. Estas sedimentaciones afectan al carácter del material sedimentado y al tiempo, pero son menos abundantes que en el segundo nivel. Como lugar de la aparición de la obra el autor concede la probabilidad a Egipto.

Para P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino, 1981, p. 738ss la existencia de los dos estratos en la frase judaica es clara a partir de los análisis literarios; el primer estrato le pone hacia la mitad del siglo II a. C. y el segundo hacia el 40-30 del siglo I (tambien a. C.). Para Sacchi las interpolaciones cristianas no son tan numerosas como para otros autores.

1.—NOMBRES DIVINOS

En la enumeración que sigue y que no pretende ser exhaustiva, sino solo una aproximación (teniendo presentes las variantes y el objeto del presente trabajo) indicaremos en los apelativos más frecuentes solamente el número de veces y en aquellos con menos recurrencias indicaremos los lugares.

Señor: Test Rub 11x; Test Sim 9x; Test Lev 38x (3x interp.); Test Jud 19x; Test Is 15x; Test Zab 11x; Test Dan 16x (1x interp.); Test Neft 19x; Test Gad 12x; Test Aser 10x; Test Jos 29x; Test Benj 16x (2x interp.).

Dios: Test Rub 8x; Test Sim 9x (2x interp.); Test Lev 12x (1x interp.); Test Jud 17x; Test Is 4x; Test Dan 7x; Test Neft 10x; Test Gad 6x; Test Aser 10x (1x interp.); Test Jos 18x; Test Benj 12x .

Altísimo: Test Sim 2,5 (interp.); 6,7; Test Lev 6x (1x interp.) Test Gad 3,1; Test Aser 2,6a; 5,4; 7,3; Test Jos 1,4c; 3,10; 9,3; 10,3; Test Benj 4,5; 9,2.

Otros empleos (menos frecuentes o con mezcla de varios nombres divinos):

El Señor Dios, el Grande de Israel: Test Sim 6,5.
Señor, Dios del cielo y de la tierra: Test Benj 3,1.
Señor Dios: Test Lev 8,9; 9,14; 13,1; Test Aser 3,1.
Señor nuestro Dios: Test Zab 10,3.
Dios de mis padres: Test Dan 1,9; Test Jos 1,4b; 2,2; 6,7.
Dios de nuestros padres: Test Rub 4,10; Test Gad 2,5.
Dios de los hebreos: Test Jos 12,3.
Dios del cielo: Test Rub 1,6; 6,9.
Dios Altísimo: Test Jud 24,4 (interp.).
Dios de la Paz: Test Dan 5,2.
Padre Santo: Test Jud 24,2.
Santo en Israel: Test Dan 5,13.
Rey de los cielos: Test Benj 10,7.

En algunos lugares se intercambian los nombres divinos en un mismo versículo. Así en Test Jos 1,4 la secuencia: Señor, Dios de mis padres, Altísimo.

2.—PALABRA

a) El autor, aunque menciona repetidas veces la acción creadora de Dios (v. gr. Test Neft 2,5: ha creado a todo hombre a su imagen; 3,4: ha creado todas las cosas) no hace intervenir a la Palabra en esa acción creadora.

b) En contexto de revelación encontramos los siguientes empleos:

—"Todas las palabras del Señor le serán reveladas" (Test Lev 18,2).
—"Escuchad la palabra de la verdad" (la ley del Altísimo) (Test Gad 3,1).
—(El que odia) "no quiere escuchar las Palabras de sus mandamientos" (Test Gad 4,2).
—Aprender la Palabra de Dios (= ser catequizado) Test Jos 4,4 [45].

c) En contextos reverenciales encontramos un empleo de "mandato" que es bastante parecido al targúmico. Así v. gr.

—Levantándoos contra los mandatos del Señor (Test Lev 14,7).
—No reverenciar el mandato del Señor (Test Jud 14,6).
—Cumplir las ordenaciones del Señor y obedecer a sus mandamientos (Test Jud 13,1-2).

3.—GLORIA

La dimensión esencialmente parenética de los Testamentos parecería dejar poco espacio a las especulaciones sobre Gloria. No obstante en la parte autobiográfica de Leví han entralo tres visiones que nos informan acerca de la concepción del autor. Igualmente un texto importante en Test Jud.

a) *La visión (en sueños) de la Gran Gloria por parte de Leví* (Test Lev 2,5-3,10).

Leví contempla un monte y él en medio (2,5). Se abren los cielos y el ángel del Señor le dice "Leví, Leví, entra" (2,6). Recorre tres cielos cada uno más luminoso. El ángel le anuncia que cuando haya subido arriba, estará cercano al Señor, será su ministro para revelar los misterios divinos a los hombres, especialmente el anuncio respecto al que vendrá a rescatar

---

[45] Cf. también "Sentencia de Dios para mal sobre Siquem" (Test Lev 6,8) y "Palabra de Verdad" (en contexto le aborrecer) (Test Lev 14,2). Para la facultad de la palabra (humana) cf. Test Rub 2,6 y para la fuerza de la palabra (humana) Test Neft 2,5.

a Israel (2,7-10). Sigue un anuncio de que Dios aparecerá a los hombres salvando por Sí mismo a todo el género humano, detalle que, según Sacchi, [46] no es necesariamente una interpolación cristiana.

En la explicación de los tres cielos [47] encontramos el siguiente pasaje:

> "En la sede más alta de todas está la Gran Gloria que está más allá de toda santidad" (Test Lev 3,4).

El ángel prosigue indicando la disposición y moradores de los cielos inferiores a la Gran Gloria y termina la descripción con estas palabras:

> "Cuando Dios vuelve su rostro sobre nosotros, todos temblamos: el cielo, la tierra y el abismo se conmueven ante el rostro de su Majestad" (Test Lev 3,9) [48].

En el cap. 4 se inserta un anuncio escatológico junto con una ampliación de la misión de Leví y de la bendición y dones que se le han otorgado.

b) *La visión de Dios* (Test. Lev 5,1).

En continuidad con las palabras del ángel a Leví en la visión que hemos narrado en el apartado anterior, el texto prosigue:

> 1 En este momento el ángel me abrió las puertas del cielo y vi al Santo Altísimo sentado sobre el trono. 2 Me dijo: Leví te he dado las bendiciones del sacerdocio hasta que yo venga a habitar en medio de Israel.

La versión que hemos dado es la del grupo *alfa*. El grupo *beta* lee así el v. 1:

> Vi el templo santo y al Altísimo sobre el trono de la Gloria [49].

A nuestro juicio la versión *alfa* es la original. La segunda (*beta*) introduce el trono de Gloria que de alguna manera mitiga la fuerte expresión de *alfa* "sentado". Es pues como una lectura targumizante.

c) *La Gloria en la consagración del Sumo sacerdote del tiempo mesiánico* (Test Lev 18,5-8).

El lugar que a continuación vamos a transcribir pertenece al llamado "himno mesiánico" (18,2-15) que está dedicado a la espera del futuro Sumo

---

46 P. Sacchi, o. c. p. 792, nota 11.

47 Para la confusión o superposición de los tres cielos y los siete cielos, cf. R. H. Charles, *The Apocrypha*, II, p. 283-367 (in loc.) y Becker, *Untersuchungen* p. 260.

48 Cf. nota de Charles, ib y Becker (1980) p. 49.

49 Véase P. Sacchi, o. c. p. 794 y nota a 5,1.

Sacerdote que formará el dúo con el futuro Rey. El texto que va entre corchetes es generalmente tenido como interpolación, pero, según Sacchi [50], no se trata de interpolaciones cristianas sino judías. La única frase que atribuye a interpolación cristiana es la expresión "sobre el agua" del (v. 7). La existencia de estas interpolaciones se deduce del examen estilístico. Para nuestro propósito, aunque indicamos este detalle, al tratarse de interpolación de una mano judía, el material es del mismo valor que si fuera original:

5 En sus días los cielos exultarán
[la tierra gozará]
y las nubes se alegrarán.
[El conocimiento del Señor se derramará sobre la tierra como el agua sobre el mar].
Los ángeles de la Gloria [del rostro del Señor] se alegrarán de él.
6 Los cielos se abrirán
[y del templo de la Gloria vendrá sobre él la santidad
con voz paterna, como de Abraham a Isaac].
7 La Gloria del Altísimo será pronunciada sobre él,
y el espíritu le inteligencia y de santidad reposará sobre él
[sobre el agua].
8 En efecto comunicará la majestad del Señor a sus hijos en verdad y para siempre. No tendrá sucesores de generación en generación y por siempre.

Comentario

En el v. 5c tanto Sacchi como Becker admiten como interpolado el inciso "del rostro del Señor". Tratándose de una cuestión de ritmo es con todo difícil de determinar si lo más primitivo es "rostro" o "gloria". (Cf. Test Lev 3,7 en que se habla de "ángeles del rostro"). Nosotros nos inclinaríamos por la primitividad de "rostro" sobre "gloria".

---

[50] Cf. SACCHI, o. c. p. 807 y nota a 5-7. CHARLES pone entre paréntesis las que considera interpolaciones cristianas, SACCHI también las que considera interpolaciones judías. De aquí puede surgir una cierta confusión. Sería preciso la unificación del sistema. Nosotros indicamos en texto o nota si se trata de interpolación cristiana o judía. Aunque en realidad habría que preguntarse si es exacta la opinión de "interpolación judía". Es cierto que podemos descubrir a través de las rupturas de ritmo y de paralelismo la interposición de una mano y a veces hasta el posible original anterior a esta interposición. Pero ¿cabe hablar de una interpolación? ¿No será más bien el resultado definitivo de la obra que ha llegado hasta nosotros anteriormente a las interpolaciones cristianas? Estas sí merecen y, a nuestro parecer, ellas solas, el nombre de interpolación.

La lectura primitiva tendría "ángeles del rostro" y sería posteriormente sustituida por "ángeles de la Gloria" pasando finalmente a ser una lectio conflata.

De todos modos el resultado final "Los ángeles de la Gloria del rostro del Señor" tiene un sentido aceptable y será más adelante recogido en la expresión Gloria de la Shekiná (cambiando rostro por Shekiná). Además los ángeles del rostro (*panîm*) son conocidos.

En el v. 6 la expresión "los cielos se abrirán" para Berger es también fruto de la interpolación. En cambio para Sacchi se trata de un texto original. Nosotros creemos que nada hay en contra de ello puesto que la apertura de los cielos es un elemento común en la visión, v. gr. en la Aqedá (N: Ex 12,42).

La expresión del v. 6b "Del templo de la Gloria" etc.) ciertamente pierde el ritmo poético de la frase. Nuestra opinión, coincidiendo con Sacchi, es que se trata de una adición judía aunque haya sido referida por la mano cristiana al bautismo de Jesús mediante la expresión "sobre el agua". La concepción de la Gloria como principio de santificación es notable.

Finalmente la expresión de v. 7 "La Gloria del Altísimo será pronunciada sobre él" parece contener un empleo sustitutivo de "Gloria" por el Nombre divino. Es difícil imaginar cómo puede "ser pronunciada" la Gloria.

d) *Los poderes de la Gloria en la bendición de Simeón* (Test Jud 25,2)

En pleno contexto de escatología, tras haber anunciado la resurrección de los Patriarcas, Judá describe las bendiciones de cada Patriarca en una secuencia en que se escalona el término Gloria:

El Señor bendijo a Leví,
el ángel de la presencia a mí (Judá),
los poderes de la Gloria a Simeón,
los cielos a Rubén, la tierra Isacar,
el mar a Zabulón, las montañas a José,
el tabernáculo (*skēnē*) a Benjamín,
las luminarias (estrellas) a Dan,
la dicha (El Edén) a Neftalí [51],
el sol a Gad, la luna a Aser.

No es fácil la justificación de este procedimiento distributivo. Los poderes de la Gloria ¿son aquí los ángeles? ¿Por qué se relacionan con Simeón? La mención es tanto más extraña cuanto que Simeón no es mencionado en las bendiciones de Moisés (y solamente unido a Leví en Gen 49) [52].

---

51 Cf. CHARLES, p. 324; BECKER (1980) p. 77 quien considera poco acertada la conjetura de Charles al traducir *tryphē* por Edén y cree mejor la traducción "Glück" = dicha.

52 Otras menciones de Gloria o glorificar son las siguientes:

4.—ESPÍRITU

Los Testamentos hablan con frecuencia de espíritus de error (cf. Test Lev 3,3) o de espíritus de Beliar (Test Benj 3,3). En cuatro ocasiones nos hablan del espíritu en los siguientes términos:

En Test Benj 8,2 se nos dice:

> El que tiene una mente pura en el amor, no mira a una mujer para impureza, porque no tiene mancha en el corazón. El Espíritu de Dios reposa en él.

La asociación del Espíritu de Dios con el alma pura será sustituida en la literatura rabínica por la noción de Shekiná (ésta se aleja del hombre por la impureza) [53].

En Test Sim 4,4 encontramos:

> José era bueno y tenía en sí un espíritu de Dios; era compasivo y misericordioso, no se recordó del mal que le había hecho, sino que me amó juntamente con mis hermanos.

El espíritu aparece aquí como fuente y principio de buenas obras, idea esta presente en el targúm (N a Gen 6,3) y en la literatura rabínica [54].

En Test Lev 2,1, el patriarca manifiesta:

> Vino sobre mí el espíritu de inteligencia del Señor y ví que todos los hombres extraviaban su camino.

Con esta mención del espíritu como principio de la visión profética que tendrá también gran importancia en la literatura rabínica [55], se completa la perspectiva sobre el Espíritu en su función con el hombre.

—La estola del Sumo sacerdote se llama "sagrada y gloriosa" (Test Lev 8,5) (en el Derash sobre los vestidos del Sumo Sacerdote).

—Las funciones de la descendencia de Leví se presentan como signo de la Gloria del Señor que debe venir (Test Lev 8,11) Conviene recordar que en 8,1-10, la sección precedente y de la que hemos citado 8,5, los siete ángeles en Betel ungen a Leví.

—La frase "Gloria eterna de Dios" en Test Dan 5,12 es considerada como interpolación.

—Finalmente en Test Benj 4,1 se nos habla de "coronas de gloria" en un contexto probablemente escatológico.

53 Véase *Gloria* p. 330.

54 Cf. P. SCHAEFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinichen Literatur,* München 1972, p. 131ss.

55 Cf. P. SCHAEFER, o. c. p. 21ss.

En relación con el Sumo sacerdote del tiempo mesiánico (que formará el dúo con el Rey futuro) canta así el himno del Test. Lev 18:

> La Gloria del Altísimo será pronunciada sobre él
> y el espíritu de inteligencia y santidad reposará sobre él
> [sobre el agua] (v. 7).

Como hemos indicado más arriba, los autores se dividen al juzgar si este verso (salvo la palabra "sobre el agua" que es claramente cristiana) es una interpolación judía sobre el escrito originario, o es una interpolación cristiana. Lo importante es constatar la dimensión de inteligencia y santidad que se asocian al Espíritu y al verbo "reposar" [56].

5.—ANGELOLOGÍA

Además de "ángel" simplemente (v. gr. en la visión de Leví: Test Lev 2,6ss) se mencionan los Arcángeles (2.º cielo, Test Lev 3,5), los ángeles del rostro del Señor (¿2.º cielo también?: Test Lev 3,7), los tronos y potencias (en el cielo de más abajo ¿primer cielo?: Test Lev 3,8) [57]. Se menciona también el ángel de la Paz (Test Dan 5,5; Test Aser 6,6; Test Benj 6,1) y ángel de la fuerza (Test Jud 3,10) [58].

Las *funciones* son las siguientes:

Consecratoria:

—Siete hombres (ángeles) de la visión de Betel (que ungen a Leví) (Test Lev 8,1ss).
—El ángel del Rostro (presencia) bendice a Judá (Test Jud 25,2).

Revelatoria:

—El ángel del Señor se apareció a Jacob (Test Is 2,1).
—Un ángel de Dios reveló a mi padre mi impiedad (Test Rub 2,15).
—El Dios de mi padre me ha revelado a través de un ángel (Test Jos 6,6).
—El ángel de Dios me dijo además otras cosas (Test Rub 5,3).
—El ángel me abrió las puertas lel cielo y vi al Santo Altísimo sentado sobre el trono (Test Lev 5,1).

---

56 Véase *Gloria*, p. 335ss.

57 No está claro si "los santos" están por encima de los ángeles (¿en el segundo cielo?) P. SACCHI, o. c. p. 792 en nota a Test Lev 3,3 indica que probablemente se trata de las almas de los justos.

58 También se hace referencia repetidas veces a los Vigilantes (cf. Test Rub 5,6-7; Test Neft 3,5) yde los ángeles de Beliar (Test Aser 6,4).

—Angel del Señor me dijo (en la visión de Leví) (Test Lev 2,6ss).
—El ángel de Dios me mostró (el poder dominador de las mujeres) (Test Jud 15,5).

Protectora:

—Su Dios (de José) y el Dios de nuestros padres mandó su ángel y lo protegió de mis manos (Test Sim 2,8).
—El ángel de Abraham (me protegerá) (Test Jos 6,7).
—Angel del Señor los guía (a Judá y a Leví) (Test Dan 5,5).
—El ángel del poder (fuerza) me acompañará doquiera (Test Jud 3,10).

Intercesora:

—Angel que intercede por nosotros (Test Dan 6,2) (mediador entre Dios y los hombres).
—Angel que intercede por Israel (Test Lev 5,3-7).

Punitiva:

—Angel y castigo divino (Test Jud 10,3): El ángel del Señor le mató (a Er).

En su conjunto los testamentos atribuyen a los ángeles las funciones que después serán atribuídas a la intervención del Memrá.

7.—BELIAR Y SATANÁS

Siendo una obra profundamente moralizante, el autor recurre con frecuencia a la mención de Beliar como fuente del engaño o como principio de la instigación al mal. Sin preocupación de ser exhaustivos he aquí algunos textos en que se le menciona: Test Rub 4,8.10; 5,3; Test Lev 3,3 (y los espíritus del engaño); Test Is 6,1 (y en otros muchos lugares); 7,7; Test Dan 1,7; 4,7; 5,1.10.11; Test Neft 2,6; 3,1; Test Aser 1,8; 3,2; 6,4 (ángeles de); Test Jos 7,4; 20,2; Test Benj 3,3 (los espíritus de) 4b; 6,1.7; 7,1.2.

También es mencionado Satanás, cf. Test Dan 3,6; 5,6; Test Gad 4,7.

8.—OTROS TARGUMISMOS [59]

A continuación indicamos una serie de elementos, bien de vocabulario bien de tradiciones, que pueden ser considerados como precedentes, paralelos o en contacto con las técnicas del Targum.

---

59 Como targumismo fundamental en esta obra podemos ver el procedi-

—Las expresiones "ante el Señor" o "ante Dios" Así: Test Rub 1,8 (cometer el mal delante del Señor); 1,9 (hacer penitencia delante del Señor); Test Sim 2,14 (hacer el mal delante del Señor); Test Aser 1,1 (recto delante de Dios).

—La expresión "temor del Señor" (o de Dios). El empleo de este término que llegará a convertirse en un verdadero targumismo puede verse en varios lugares:

Test Rub 4,1; Caminar con simplicidad de corazón en el temor del Señor".

Test Jud 16,2: Respetuosos y con temor del Señor.

Otras menciones en Test Sim 3,4a (temor del Señor). 4b (temor de Dios); Test Lev 13,1-7; Test Jud 21.

—Empleo de "mano".

Su mano fuerte vino en mi ayuda (Test Jos 1,5).

Conviene observar que la fórmula es idéntica a la posterior targúmica "Su Memrá será en mi ayuda".

—La tradición interpretativa sobre la atribución del Sacerdocio a Leví y el Reino a Judá [60].

—Para las fórmulas de juramento encontramos:
Jurar por el nombre del Altísimo (Test Aser 2,6a).
Jurar por el Dios del cielo (Test Rub 1,6; 6,9) [61].

—Se menciona la función catequética de Isaac (Test Lev 9,7) en conformidad con la tradición derásica que habla de la *Bet-ha-Midrash* en tiempo de los patriarcas.

---

miento de querer justificar las faltas de los protagonistas (en concreto de Judá). Cf. TJud 14, presentándolas de manera que no se conviertan en malos ejemplos, sino como lecciones: Huid de la fornicación (TRub); contra la envidia (TSim); contra el vino, la fornicación y el dinero (TJud).

60 En este sentido nos hubiera gustado en la obra de J. BECKER (1960) ver estudiada la relación con las traducciones targúmicas de Gn 49, con las que sin duda están en conexión cf. E. CORTÉS, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelona, 1976. Véase por ejemplo la interpretación del Sacerdocio a Leví y el Reino a Judá TLev 6,5-12 y 14 y TJud 21 (cf. TRub 6,7; TSim 7,2) y N Gn 49 y Ex 1,21. Se anuncian los castigos (TJud 23,1-4, cf. Mandamientos en el Targum y en el Apocalipsis).

61 En relación con la conexión Nombre y juramento podemos recordar también la petición que se hace al Angel en Test Lev 5,5 de que indique su nombre para que pueda ser invocado.

—Se detecta el gusto por las enumeraciones que también será propio del Midrash: Diez pruebas (Test Jos 2,7); siete castigos (Test Benj 7,3) [62].

9.—CONCLUSIÓN

A pesar de la dificultad que presenta el texto de esta obra por las interpolaciones cristianas, hemos podido apreciar una serie de detalles de vocabulario y de presencia de tradiciones, especialmente relativas a la consagración de Leví, que ponen de manifiesto el comienzo de una mentalidad derásica pero que no ha llegado todavía a las técnicas y rigor sustitutivo del targum.

TESTAMENTO DE NEFTALI (EN HEBREO).

a) *Denominaciones divinas.*

Encontramos las siguientes:

Dios; 1,1 (lote de); 8,3, (Dios vuestro y Dios de vuestros padres).
Señor del cielo y de la tierra, 9,2.
Señor: 1,5 (temor del); 1,6 (es testigo); 1,10, (se apartarán del) 4,9 (gracias al); 8,2 (transgredir las órdenes del); 8,3 (no olvidarse del señor vuestro Dios y Dios de vuestros padres).

Altísimo 10,1, (separó las naciones) (cf. Targúm).
Yahvéh (siervo de): 7,3.

Notemos de paso que la figura del servidor se aplica a todo Israel según le común interpretación farisea [62a].

Creador 10,2.
El Santo 8,1. Cf. Derás; 9,34.
El Santo, bendito sea, 9,1.3.
El que habló y fue el mundo 9,5.
Proclamación monoteísta 10,4.

---

[62] Otras observaciones de vocabulario: Cosa bella y querida a Dios (la verdad) (Test Dan 1,3); grande ante Dios y ante los hombres (Test Jos 15,5). Importante nos parece también el empleo del término "celo del Señor" (Test Aser 4,5). Este término empleado también en la interpolación cristiana de Test Zab 9,9 (ver nota en SACCHI, o. c. p. 845) podría tener un alcance sustitutivo.

[62a] Cf. SACCHI, o. c. p. 932.

b) *Palabra.*

Un empleo sustitutivo encontramos en 6,4 (traspasar la). De todos modos en el apelativo "el que habló y fue hecho el mundo" (9,5) de que hemos hablado más arriba, se encuentra la idea de la creación por la Palabra.

c) *Angelología.*

Es interesante la mención de Miguel y de los setenta ángeles del servicio (8,4-6), del ángel de cada nación (9,4), de Miguel de nuevo (9,5).

d) *Derás sobre Abraham.*

A partir del capítulo ocho encontramos un rico Derás sobre Abraham que escoge a Dios cuando las estirpes humanas se separaron al tiempo de Faleg. Tenemos la misma tradición que en el targum Neofiti Gn 20,13 [63]. Aparecen antropomorfismos (v. gr. 8,1: bajó...) las setenta lenguas, la lengua sagrada. Debe notarse la idea de que los hombres son los que eligen a Dios (cf. también las obras de la ley en 9,5).

El Derás continúa en el capítulo IX, con las menciones de mediador en el cielo, (9,1) del ángel de cada nación (9,4) y la expresión: El santo, bendito sea (9,1.3).

e) Empleo sustitución de *Espíritu Santo*: 10,9 (manchar al).

En síntesis: El testamento hebreo de Neofiti acusa la presencia en las denominaciones de la tendencia a sustituir el nombre divino con referencias a su santidad y a su cualidad de Creador por la Palabra. También acusa la idea de la justificación divina mediante el énfasis en la elección humana y las obras de la ley.

63 Cf. *Dios Palabra*, p. 228-229.

OTROS APOCRIFOS

1.—LA ASUNCION DE MOISES (8,5) [64].

Blasfemar la Palabra.

Dentro de la literatura Pseudoepigrafa tiene un puesto destacado, tanto por su género literario, como por la época a que pertenece [65], la Asunción de Moisés. Unicamente indicaremos un texto en que el verbo "blasfemar" está acompañado de la "palabra" pero con evidente referencia a Dios, es decir, empleado como una sustitución [66].

> "Y ellos serán asimismo forzados por los que los torturan a entrarlos hasta el santuario y serán forzados con aguijones a blasfemar con insolencia *la palabra,* finalmente después de estas cosas, las leyes y cuanto tenían sobre el altar".

La frase que se refiere a la profanación del santuario por Antioco Epífanes podría ser un testimonio de que el nombre divino que habitaba en el santuario se sustituía con "Memrá".

Charles [67] comenta así: "The word *ho Lógos-hdbwr*-which in late Hebrew (Jer Shabb. VII, 10s) and Aramaic = 'the person' of God" Es curioso que no tenga aquí Charles una referencia al término Memrá que es precisamente el correspondiente aramaico en esta fecha en que escribe el autor de la Asunción de Moisés [68]. Nuestra opinión es que en este texto tenemos un testimonio antiquísimo de la mención de la designación de Dios como Palabra habitando en el templo (Debir) como una avanzada de Dios en el mismo [69].

Nuestro texto sería muy importante para la Datación (cf. Judas 8) [70].

---

64 Escrito por un fariseo pietista entre el 3 y el 30 de nuestra era. Cf. R. H. CHARLES, II, p. 411.

65 Las perspectivas teológicas (obras buenas), Reino Mesiánico, etc. pueden verse en el mismo Charles, II p. 411s.

66 Un uso sustitutivo similar cf. Judas, 8. Para el TP cf. Lev 24,16 (Ngl); Dt 5,11a (Ngl); etc.

67 En la nota 5, p. 420.

68 En 11,16 se dice de Moisés "el siempre fiel Señor de la Palabra".

69 Cf. Introducción al libro de los secretos de Henoc, Charles, II, p. 429.

70 Según Hamp, o. c. p. 138 el sustrato original sería "sem" y no "Memrá", pero las razones que da son poco convincentes.

2.—LIBRO DE LOS SECRETOS DE HENOC (2.º de Henoc).

Este interesante libro, escrito entre los años 30 a. C. y el 70 p. C. nos ha conservado estos preciosos textos prueba de la idea de la intervención de Sabiduría y de la Palabra en la creación.

En 30,8: Texto A:

"Al sexto día yo mandé a mi sabiduría crear al hombre".

Texto B:

"Y cuando hube acabado todo, dije a mi sabiduría de crear al hombre" [71].

El texto es evidentemente una referencia a la exégesis de Gn 1,26-27 sobre la creación del hombre [72]. La frase bíblica "Hagamos" ha recibido en la interpretación del tardío judaísmo esta connotación a la sabiduría. Nuestro texto sería pues una aplicación a la sabiduría del Poder creador que hemos visto referirse unas veces a la sabiduría y otras a la Palabra en la misma literatura bíblica. Por ello Charles [73] piensa que la sabiduría está aquí hipostasiada como en Prov 8,30. "Yo estaba entonces con él como un artífice" [74]. Charles cita asimismo como paralelo el Logos de Filón, instrumento por el que Dios creó el mundo [75].

33,3-4 *Mi sabiduría y mi palabra son —realidad—*

Texto A:

3.—"Y ahora, Enoq, todo lo que te he dicho, todo lo que tú has comprendido, todo lo que has visto acerca de las cosas celestiales, todo lo que has visto sobre la tierra, y todo lo que he

---

71 El capítulo 30 es sincretista.

72 J. JERVELL, *Imago Dei*, p. 26-50 expone ampliamente la resonancia del hombre a imagen de Dios en esta literatura. En la síntesis de p. 51 nos da el tercer estadio de su investigación con estas palabras "Endlich haben wir eine dritte Auslegung von Gn 1,26f. Hier ist nicht mehr Imago Humanitätsprädikat, sonder bezeichnet die hypostasierte Weisheit. Die Weisheit ist, als Mittler und Offenbarer Gottes Ebendbild. Die Vorstellung von dem Ebenbild wird hier mit dem Offenbarungsreden verknüpft. Der Pluralis, na'ase, poiesomen, aus Gn 1,26 wird nun so erklärt, dass die Weisheit Gott bei der 'Schöpfung des Menschen' aktiv behilflich war".

73 R. H. CHARLES, II *Pseudepigrapha*, p. 448.

74 Cf. el libro de la Sabiduría: Esta es el asesor al trono de Dios (9,4); estaba con El cuando hizo el mundo (9,9); fue el instrumento por el que todas las cosas fueron creadas (8,5) es la regla y renovación de todas las cosas (8,1; 7,27).

75 Leg. All. 3,31: La sombra de Dios es su Lógos, con el cual como usando de un instrumento hacía el mundo. Cf. De Cherubim 35.

escrito en los libros mediante mi gran sabiduría [76], todas esas cosas yo las he dividido y creado desde sus más altos y bajos cimientos y hasta el fin —4— y no existe consejero ni participante (?) en mis creaciones. Yo soy eterno por mí mismo, no hecho por manos, y sin cambio [77]. Mi pensamiento es mi consejero [78], mi sabiduría y mi palabra son —realidad— y mis ojos contemplan todas las cosas de manera que éstas están en pié y tiemblan con terror. Si yo apartara mi rostro, todas las cosas serían destruidas".

Texto B:

3.—"Y ahora Enoq, todas las cosas que te he dicho y todas las cosas que tú has visto sobre la tierra y todas las cosas que tú has escrito en estos libros, yo he inventado la creación de todas (ellas), habiendo creado desde lo más alto a lo más bajo —4—No hay consejero aquí. Yo soy eterno y no hecho con manos, y mi pensamiento es consejero y *mi palabra es obra*, y mis ojos contemplan todo. Si yo miro, subsiste; si yo volviera mi rostro, todo sería destruido".

Nuestro texto refleja, sin duda ya una polémica sobre los intermediarios de la creación. Sin embargo sus expresiones han mantenido para la Palabra y para la Sabiduría divina la intervención en la creación "Mi sabiduría y mi palabra son hecho" (la última palabra que falta en A ha de suplirse a la luz del texto B y de 1 Henoq 14,22).

Charles [79] cita como paralelos de este lugar Ps 33,9; 104,15. Pero quizá el paralelo más exacto podría ser el de Gn 1,1 del targum palestinense en que Sabiduría y Palabra están presentes en la creación del mundo. Este puede ser el origen de esta doble asociación a la que no se quiere renunciar. Por otra parte la cita de Nm 23,19 que Charles (20) pone como paralelo de la frase "Yo no cambio", a nuestro modo de ver —en la traducción de N— puede estar al comienzo de la expresión "mi sabiduría y mis palabras son realidad". En efecto allí el targumista parafrasea largamente el texto bíblico "No es el Memrá de YY. como las palabras de los hombres; estos dicen

---

76 ¿La gran sabiduría de A está en conexión con los escritos o con la creación? en este último caso sería una nueva prueba de esta asociación.

77 "Yo no cambio". P. H. Charles, o. c. cita en nota, p. 452: Nm 23,19; 1 Sam 15,29; y Ez 24,14.

78 "Mi pensamiento es mi consejero". Charles cita en p. 452 el mismo libro de Henoc 30,8 nota, en el que está expresada la participación de la sabiduría en la obra creadora: Cf. el número anterior. Cf. etiam Eccli 42,22.

79 R. H. Charles, o. c. II p. 452.

y no hacen, establecen y no cumplen..., pero (el Memrá de YY.) dijo e hizo". El paralelo parece bastante probable aunque no podamos establecer la prioridad. De todos modos es más fácil la derivación del texto apocalíptico a partir del targúmico. Esta situación sería la mejor prueba de la antigüedad del comentario a este lugar [80].

En resumen: Nuestro texto, aún en plena oposición a cualquier clase de intermediarios, es un testigo de la asociación de la sabiduría y de la palabra en el comienzo de la creación.

80 Otro texto del segundo de Henoc aunque muy inseguro críticamente es 30,10 "concebí una astuta palabra"; el contexto de creación exige manifiestamente la correspondencia de "palabra creadora". El mismo Charles en nota afirma que se esperaría "una alusión a la Palabra creadora de Dios". Traduce de distinta manera porque el texto, según él, está corrompido. Otra fórmula interesante es la de 21,1 "Mandó que de lo invisible surgiera lo visible". Se trata de un paralelo perfecto de Hebr 11,3 en el que, como veremos, el autor explicita este mandato relacionando la Palabra divina con la creación: "Los mundos fueron ajustados por la Palabra de Dios, de modo que de lo invisible surgiera lo visible".

EXCURSUS V

PALABRA Y GLORIA EN EL 4.° DE ESDRAS Y EN EL 2.° DE BARUC

Hemos escogido estos dos apócrifos dedicándoles un Excursus especial por la estrecha relación y parentesco que guardan entre ellos. La temática es la misma: el por qué de la situación de Israel tras la tragedia del 70. La fecha de composición de ambos se sitúa alrededor del 100 d. C. La estructura en los dos apocalipsis es un conjunto de siete visiones. Aunque más rigorista el 4.° de Esdras y más optimista acerca de la salvación de la multitud el 2.° de Baruc, ambos representan una preocupación fundamental sobre el futuro de la humanidad.

Hay otra circunstancia importante que justifica su inclusión en un Excursus aparte. En los dos apocalipsis las menciones más explícitas sobre Palabra y Gloria se encuentran en una serie de plegarias admirablemente antepuestas a la posición de los problemas. En ellas es posible estudiar datos tradicionales y redacción del autor.

I.—EL 4.° DE ESDRAS

El 4.° de Esdras es uno de los apócrifos de más interés. Para el cristianismo ha ocupado el lugar preferido. Baste recordar que ha figurado en las ediciones de la Vulgata hasta los tiempos recientes. Ello hace más difícil

1 Además de las obras generales citadas en la nota 1 del Excursus anterior, cf. J. Schreiner, *Das* 4. *Buch Esra* (JSHRZ, V, 4), Gütersloh 1981, con la bibliografía reciente. Además para todo lo referente a este apartado Cf. D. Muñoz León, *El* 4.° *de Esdras y el Targum Palestinense*: Estudios Bíblicos 33 (1974) 323-355 y 34 (1975) 59-82. Entre las ediciones es útil la de B. Violet, *Die Esra-Apokalypse* (*IV Esra*). *I. Die Überlieferungen* (GCS 18). Leipzig 1910 y su traducción y comentario B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (GCS 32), Leipzip 1924.

también el problema de crítica textual de la versión latina, lengua en que nos ha llegado (junto con la versión siríaca y la etiópica).

1.—NOMBRES DIVINOS O MANERA DE HABLAR DE DIOS.

He aquí las principales denominaciones:

—Señor, Dueño (Dominator Domine): 3,4; 4,38; 5,38; 6,11.38; 7,17; 13,51.

—Altísimo: 3,3; 4,34; 6,36; 7,19; 7,77 (ante el...) 78 (ante el...); 9,44; 10.50.52; 54,57 (ante el...) 59; 13,26.29.56 (ante el...).

—La secuencia: Altísimo... Fuerte: 6,32; 10,24; 11,43-44; 12,47.

—La circunlocución "delante de" se emplea con frecuencia. Además de los casos en que se dice "delante del Altísimo" (cf. lo dicho más arriba), tenemos una serie de veces la expresión "delante de ti": 3.5.8.13; 6,39.53.55.

Por otra parte encontramos términos antropomórficos como:

—Ojos: 6,11: Si he hallado gracia ante tus ojos.

—Manos: 3,5: Obra de tus manos; 3,6; tu diestra plantó.

2.—LA CREACION POR LA PALABRA

a) En la Invocación inicial de la visión 1.ª (3,4) la versión árabe primera A1 ha expresado el pensamiento de la Palabra Creadora. "¿No fuiste Tú el que por tu Verbo hablaste al principio de la creación?".

b) Asimismo en la 2.ª visión la invocación inicial (5,56-6,6) que pertenece a la llamada sección S correspondiente según los críticos [2] al Apocalipsis de Salathiel y datable en Palestina el 100 p. C. encontramos el siguiente texto.

> 5,56: "Entonces yo dije: Oh, Señor, te ruego, si he hallado gracia en tus ojos, muestra a tu siervo por medio de quién has de visitar tu creación [3].

---

2 G. H. Box, *The Esra - Apocalypse* (4. *Esra*), en R. H. CHARLES, *Pseudepiprapha*, II, p. 542-624, esp. p. 552, SCHREINER, o. c. p. 297.

3 Las variantes pueden consultarse en BOX-CHARLES, p. 574; la más importante se refiere a 6,1: "El comienzo (tuvo lugar) mediante el Hijo del Hombre, más el final por mí mismo". Se trata tal vez de una adición cristiana, cf. SCHRENER, p. 332 y nuestra discusión en Estbib 33 (1974) 340-344.

6,1: Y el me dijo: Al comienzo del mundo terreno
cuando aún no existían los umbrales del mundo
ni soplaban las ráfagas de los vientos.

2: Cuando aún no habían sonado las detonaciones del trueno ni habían brillado los destellos de relámpagos.

3: Cuando aún no habían sido echados los fundamentos del paraíso
ni la belleza de sus flores había sido aún vista.
Cuando aún no habían sido establecidas las potencias del movimiento,
ni el innumerable ejército de los ángeles había sido reunido.

4: Cuando aún no habían sido levantadas las alturas del aire, ni habían sido nombralas las medidas de los firmamentos, ni había sido establecido Sión como escabel [de Dios].

5: Cuando aún no habían sido calculados los años del presente, ni las maquinaciones de los actuales pecadores habían sido frustradas, ni habían sido sellados los que coleccionan tesoros de fidelidad.

6: Ya entonces Yo tenía todas estas cosas en mi mente,
y por mí sólo y no por otro fueron creadas;
de la misma manera también el fin (vendrá) por mí sólo
y no por otro.

La pregunta inicial nos indica que se trata de una polémica sobre los intermediarios, en concreto sobre los intermediarios en el juicio (cuándo has de visitar tu creación). La polémica según Charles [4] estaría dirigida contra las ideas cristianas (quizá sobre la venida del Hijo del hombre en gloria), aunque, como reconoce el mismo autor, estas ideas no hay que restringirlas exclusivamente a círculos cristianos. El autor del 4.º de Esdras está conforme con el judaísmo ortodoxo en no admitir intermediarios, pero el mismo tono polémico lleva en sí mismo el reflejo de que muchos los admiten o hablan de forma que sus expresiones puedan ser admitidas de esa manera [5]. En especial, el hecho que el autor parezca inspirarse en los datos

[4] Cf. nota anterior.

[5] L. Gry, *Les Dires Prophetiques d'Esdras* (IV Esdras) I, París 1938, p. 87 nota 56c, trae los paralelos del Jr I y la reconstrucción aramea de nuestro texto 6,6 en la que, según él, se afirmaba la creación por el Memrá de YY.; las expresiones habrían sido eliminadas por el redactor judío del siglo IV, para borrar del texto cualquier tipo de intermediarios y las expresiones que podrían saber a "cristiano".

tradicionales [6] acerca de la creación —Prov. 8,24-9— (en el que está la sabiduría junto al creador), podría ser un indicio de que quiere presentar los mismos datos, pero refiriéndolos a Dios solo (o a su Palabra).

De ahí que las versiones hayan insertado en 5,55-6,1 la mención de Verbo (o de Hijo de Hombre). Con toda probabilidad el texto original contenía la mención de Palabra.

Por otra parte la frase 6,6 "Yo tenía todas estas cosas en mi pensamiento" parece ser un intento de superar la mentalidad corriente de la creación por la palabra, "interiorizando" el término que podía ser peligroso [7]. Ello nos indicaría, a la vez y por contraste, la difusión de estas ideas al tiempo de escribirse el libro. Tendríamos así una despersonalización del concepto de "palabra y de sabiduría", parecida a la que hemos verificado en O con respecto al TP.

Esta explicación es la única, dado que el autor admite la palabra creadora como veremos en el apartado siguiente.

c) En la tercera visión de 4.° Esdras (6,35-9,25) se plantea el autor el agudo problema: Si el mundo ha sido creado a causa de Israel, ¿cómo Israel se ve privado de heredarlo? Esta proposición hace volver al autor a una descripción de la creación que tiene todos los colores y la misma terminología del TP en el primer capítulo del Génesis. He aquí el texto 6,38ss.

38 Oh Señor,
con tu palabra hablaste desde el principio de la creación
el primer día diciendo: 'Sea el cielo y la tierra' y tu Palabra
realizó la obra.
39 Entonces el Espíritu volaba y las tinieblas se cernían y
(había) silencio: el sonido de la voz del hombre no existía
ante ti.
40 Entonces mandaste que de tus tesoros fuese sacada la luz
para que se mostraran tus obras.

---

6 Como paralelos a la descripción de nuestro lugar enumera Box-Charles, p. 274 el Sal 90,2 y Prov 8,24-9. Según Gunkel la descripción de la creación sería la tradicional y de gran antigüedad (cf. los mitos babilónicos de la creación). (Para Día del Juicio cf. 4 Esdras 7,39ss). En la frase de 6,6 "Yo tenía estas cosas en mi pensamiento" Gunkel ve una concepción más elevada que la creación mediante la palabra. Opinión cuyo valor pone Box-Charles, p. 575 en función del contenido conceptual de la palabra y Schreiner, p. 333, refiere simplemente al plan de Dios, contra Gunkel.

7 En los v. 6-8 el autor parece indicar que el objeto de su preocupación es la "palabra" y por ello afirma que "está en Dios", cf. la reconstrucción propuesta por L. Gry, del texto que va al final de la sección (nota 5). El estado actual de estos versos contienen sin duda alguna la marca de una polémica contra el TP, o contra el 4.° Evangelio.

41 Y en el segundo día de nuevo creaste el espíritu del firmamento (y le mandaste) que dividiese entre las aguas de manera que parte quedara arriba y parte quedara abajo.
43 Y tu Palabra salió y al punto se realizó la obra.
49 Entonces reservaste dos vivientes, uno por nombre Behemot y otro por nombre Leviatán.

Hemos dado algunos versos más para hacer notar el ambiente de exégesis midrásica en que se mueve nuestro autor. Los paralelos con el capítulo primero del Génesis según T.P. N son claros. En primer lugar la fórmula técnica "tu palabra realizó la obra" [8]. El autor ha tenido sin duda alguna presente el concepto de "*škll*". Ello nos indica que esta especulación ha pasado del Targum a la literatura apocalíptica. Lo mismo prueba la coincidencia de 6,49 sobre los dos monstruos creados cf. Targum N al Génesis.

Así pues, la invocación inicial de la visión tercera, especialmente 6,38.43, es un testimonio de la creación por la Palabra con referencia a la exégesis del TP. sobre las obras de la creación (*ma'ase berešit*).

d) *Otras menciones*

En la sección litúrgica de los Middot se proclama también (7,139):

> "Pues si no perdonara a los que han sido creados por su Palabra" [8a].

Finalmente en 8,22 tenemos de nuevo la afirmación de la "Palabra firme y el dicho permanente", con la evidente referencia a la Palabra creadora [9].

El Verbo creador del 4.º de Esdras es una continuación de la tradición bíblica y un paralelo y testimonio a la vez de Memrá de los targumin palestinenses del Pentateuco.

3.—GLORIA

a) *La Gloria en el Sinaí.*

En la primera visión, en el recuento que se hace de las maravillas de la historia de la Salvación, se describe así el descenso de Dios al Sinaí (3,19):

> "Pasó tu Gloria por las cuatro puertas: del fuego, del terremoto, del viento y del granizo para dar la ley al linaje de Jacob y el mandato a la raza de Israel".

---

8 Sobre "*škll*" cf. *Dios-Palabra* p. 148 nota 3.

8a Texto y estudio en nuestro artículo citado: Est Bib 34 (1975) 74.

9 El carácter antológico de toda esta sección (Oración de Esdras) hace de ella un dorumento precioso, cf. Est Bib 34 (1975) 76.

La concepción es sin duda bíblica, pero la manera de describir el movimiento local de la Gloria parece estar en contacto con las concepciones targúmicas [10].

b) *La manifestación de la Gloria del Altísimo.*

El término "Gloria" se presenta siempre como uno de los elementos de la consumación; bien sea en la manifestación escatológica, bien sea como objeto de visión de los elegidos o como objeto de temblor para los malos en el momento de la cuenta. Así

En 5,12, dentro de la sección de los "Signos que preceden al fin" (Visión 1.ª) se dice: "La Gloria del Altísimo se manifestará" [11].

En 7,42 (Visión tercera) al describir el día del juicio, se proclama que ese día no tiene

> "ni medio día, ni noche, ni crepúsculo, ni resplandor, ni claridad, ni luz sino solamente el esplendor de la Gloria del Altísimo" [12].

En la sección sobre el Misterio de la muerte, (Visión tercera) [13], la parte dedicada a la Suerte de los malvados comienza en 7,78 como el momento de "presentarse en juicio ante la Gloria del Altísimo" [14] y termina en 7,87 describiendo la vergüenza, confusión, etc. "al contemplar la Gloria del Altísimo ante quien pecaron" [15]. En la misma sección sobre el Misterio de la muerte, la parte dedicada a la suerte de los justos (7,88-89) menciona también dos veces la Gloria. En 7,91 el comienzo del gozo, "contemplan la Gloria del que los recibe" (variante: la Gloria del Altísimo) [16]. En 7,98 los justos "se aprestan a contemplar el rostro de aquel a quien sirvieron en vida y del que comienzan a recibir (la recompensa) en gloria" [17].

---

10 Remitimos de nuevo a nuestro artículo Est Bíb 33 (1974) 331-332.

11 GRY p. 57; no se encuentra esta lección ni en latín ni en Charles (p. 570). Por ello la reconstrucción de Gry puede discutirse. ¿Se trata de censura? Cf. Est Bíb 33 (1974) 336.

12 GRY p. 161; VIOLET, I, p. 150-151; BOX-SCHREINER, p. 347.

13 Esta Sección es del tiempo de Adriano, según Gry. Por ello más interesante para nosotros por estar más próxima a la edad de la eclosión targúmica.

14 GRY p. 187, VIOLET, I p. 172-173. Notar que la versión arm no trae "Gloria del Altísimo" ¿Censura?

15 GRY p. 195 traduce aquí "majestad". Las versiones traen Gloria.

16 GRY p. 187: Gloria del Altísimo.

17 VIOLET, p. 186-187. GRY p. 207 reconstruye con la desenvoltura que le es propia (cf. nuestro artículo de Est Bíb 34 (1975) 72) de la siguiente manera: "Viendo el esplendor de la Shekiná del Altísimo. Porque durante su vida

En la sección siguiente encontramos una nueva mención de la expresión Gloria del Altísimo con una una asociación claramente targúmica (que en el rabinismo se pasará a Shekiná). Se trata de la Gloria *que protege* (7,122).

> "Y que la Gloria del Altísimo debe proteger a los que han llevado una vida pura, mientras que nosotros hemos caminado en caminos perversos" [18].

Finalmente dentro de este mismo grupo podemos incluir la frase de 10,50.

> "El Altísimo que muestra el esplendor de su Gloria y la belleza de su magnificencia" [19].

c) *Gloria y trono divino*

Lugar aparte merece la descripción que encontramos en la Oración de Esdras, en que se unen estrechamente trono y Gloria (8,21).

> "(Oh Señor...) cuyo trono está más allá de la imaginación y cuya Gloria es inconcebible,
> ante quien asisten las milicias de los ángeles con temor cambiándose en viento y fuego, a tu mandato" [20].

El texto prosigue con la fuerza de la Palabra, convirtiéndose así en un testimonio de la estrecha conexión entre ambos términos.

d) *La Gloria que se retira de Sión*

Otro lugar importante sobre Gloria, esta vez referida a Sión, encontra-

---

en su presencia ellos le hicieron servicio en este mundo. En su presencia él les hará gloria en el mundo futuro". La traducción de Shekiná no se justifica en manera alguna (si no es acudiendo a targumín muy posteriores y de una manera totalmente discutible). Las versiones son aquí claro testimonio: Lat, Syr, Eth, Arm y Ar[2] traen "rostro". Ar[1] trae: "La Gloria de Dios y el rostro de Dios".

18 Box-Charles, p. 591. Schreiner, p. 358. Curiosamente Gry, p. 223, no incorpora en el texto reconstruido la mención de Gloria, siendo así que el término está en Lat, Syr y Eth. Nos parece interesante la nota de Box-Charles en este lugar para el problema de la Shekiná (cf. nuestra opinión en *Gloria* p. 240, 376ss con respecto a A. M. Goldberg, *Untersuchungen*, p. 455.

19 El latín "claritatem Gloriae eius et pulchritudinem decoris eius".

20 En este lugar Gry supone (p. 249 y LXVI) una mención de Shekiná no atestiguada por las versiones, como el mismo autor reconoce, y que nos parece del todo injustificada. Cf. Violet, p. 228ss.

mos en la patética descripción de la ruina de Jerusalén (10,19-24). Los momentos culminantes son la profanación del nombre y la retirada de la Gloria [21].

e) *La visión de la Gloria por parte del apocalíptico*

Finalmente damos un lugar exclusivo de la versión armena en adición a 9,22 [22].

> "Y cuando el Señor acabó de hablar conmigo, veía la Gloria del Altísimo, diez mil veces más brillante que el sol. El temor y el temblor me invadían (a la vista) de tanta Gloria. Venía entonces a mí el ángel que había hablado primero conmigo...".

Nuestro texto podría ser un testimonio de lugar paralelo de la frase targúmica, en que se sustituye la fórmula "Y se retiró Dios después de hablar con Abraham" por la fórmula. "Y se retiró la Gloria de la Shekiná de Yahweh después de haber hablado con él".

Esta múltiple recurrencia [23], parece indicarnos que estamos muy cerca de la terminología del TP sobre Gloria [24]. Este empleo de Gloria es el mismo que encontramos en Qumrán y en el N. T. No puede afirmarse ninguna presencia del término Shekiná.

4.—OTROS TEMAS DE POSIBLE CONTACTO TARGÚMICO.

a) *La elección de Israel* o lo que es lo mismo, la creación del mundo en favor de Israel es una constante de nuestro libro: 6,55.59; 7,11 que tiene sus paralelos en el Pseudojonatán (Gn 14,19) y en el 2.º de Baruc (cf. infra).

---

21 L: "nomen quod invocatum est super nos, pene profanatum est", (v. 22); "Signaculum Sion quoniam resignata est de gloria sua" (v. 23).

22 GRY, p. 291.

23 Un empleo de Gloria en sentido totalmente bíblico se encuentra en 7,60: "Han anunciado mi gloria entre los pueblos y mi nombre se pronuncia sobre ellos". (GRY, p. 173; VIOLET, p. 158-159; SCHREINER, p. 350). Notar no obstante que también aquí Arm evita Gloria (¿Censura?) y que el texto es inseguro.

24 Un testimonio de la asociación targúmica "La Gloria habita" tendríamos en la oscura frase del latín "Gloria in eo frequens manet" (7,112) cf. SCHREINER, p. 357. GRY, p. 215 da una traducción conjetural: "el peso (de la escritura) permanece". En cambio, BOX-CHARLES, p. 590 traduce: "La Gloria de Dios no habita en ella continuamente". Aquí tenemos la prueba de la antigüedad de Gloria. (Luego para esta fecha no se había acuñado todavía el término "Shekiná" para el verbo "habita" y solamente se decía "La Gloria habita". Cf. Est Bib 34 (1975) 72).

c) *El pecado original* en la terminología del "cor malignum" 3,20-22; 4,5; 7,42; encuentra su paralelo en el "corazón perverso" del TP. La coincidencia en este caso con la teología paulina es sorprendente y un indicio de la antigüedad de las partes del TP que conservan esta tradición, así como de la posible revisión de las partes que la suprimen.

b) *La preocupación por la justicia divina*, especialmente en el tema de la retribución de los impíos, pensamiento que domina todo el 4.º de Esdras, es también típica de los targumin palestinenses. Gn 4,1ss.

d) *Las concepciones mesiánico-escatológicas*, presentan una serie de coincidencias con las tradiciones targúmicas:

—El avasallamiento de la verdad (alejamiento de la verdad 14,17).

—La conmoción de los pueblos y las luchas intestinas 13,31.

—Los pueblos impíos coaligados y el Mesías preexistente que los destruye de un golpe y por fuerzas misteriosas, 13,8-11.32-38.

—El Mesías Juez que hace la acusación, el proceso y la condenación a la Gehenna de la potencia impía (12,1-3a.32-33).

Esta serie de ideas con su fluidez y correr simultáneo son las mismas que encontramos en los evangelios y apocalipsis y tienen un reflejo y paralelo en las concepciones de los targumin palestinenses. Si la relación mutua es difícil de determinar, los contactos terminológicos son indudables.

e) *Otros indicios* de contacto de vocabulario con las tradiciones targúmicas con los siguientes:

—Creación del Edén antes de la creación del mundo (3,6).
—Inclinación de los cielos (3,18).
—La expresión "habitantes de la tierra", 4,39 y passim.
—Servir en verdad (8,26).
—Despreciar los mandamientos, la ley, etc., por despreciar a Dios (7,79.81).
—Separar por "odiar" (3,16a).

Estos indicios, cada uno de por sí es poco significativo, pero en su conjunto indican claramente una forma de expresarse influenciada por la mentalidad targúmica.

5.—CONCLUSIÓN

De todo lo anterior se desprende que el 4.º de Esdras es un testimonio de que el proceso targúmico-palestinense estaba en marcha al final del siglo I. En las partes de diversa datación se muestra la siguiente gradación:

a) En el catálogo de los signos sólo contactos terminológicos menores.

b) En las Secciones atribuídas a S mayor constancia en las denominaciones y sustituciones.

c) En las partes de datación más tardía la influencia termino-nóliga es todavía mayor.

En conjunto el 4.º de Esdras refleja un estadio previo que se encuentra en N, pero muy cercano en algunos aspectos. Eso indica que la tradición targúmica ha ido fraguando poco a poco hasta los matices que la configuraron al ponerla finalmente por escrito.

II. LIBRO SEGUNDO DE BARUC (BARUC SIRIACO) [25]

Contemporáneo del 4.º de Esdras éste apócrifo es uno de los principales por su pulcritud, precisión y coherencia. Por otra parte, el hecho de su datación al final del siglo I, nos brinda una oportunidad de comprobar el proceso targúmico para esta fecha. Su transmisión, menos complicada que la del 4.º de Esdras, ofrece una cierta garantía de resultados estables [26].

---

[25] Tenemos presente además de la traducción de R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, 470-526, la edición y traducción de M. KMOSKO, *Liber Apocalypseos Baruch Filii Neriae* (Vorwort, Syrischer Text, Lateinische Übersetzung und Anmerkungen), *Patrologia Syriaca*, Pars 1, vol II, París 1907, 1056-1305, véase también P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928. Recientemente. La obra de P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, 2 vol. (SC 144-145) París, 1969; A. F. J. KLIJN, *Die syrische Baruch Apokalypse* (JSHRZ, V, 2) Gütersloh 1976, p. 103-191; W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte*. Untersuchungen zum Zeit und Geschichtsverständnis im 4. Esra und in der Syr. Baruchapokalypse (FRLANT 97), Göttingen 1970 y B. VIOLET, o. c. en nota 1.

Para *Cuestiones introductorias* D. S. RUSSELL, *The Method and Message* 64s; A. M. DENIS, *Introduction*, p. 182-186; L. GINZBERG, art. *Baruch, Apocalypse of* (*Syriace*, JE II, 551-556. F. ROSENTHAL, *Vier Apokryphische Bücher*, 72ss; A. F. J. KLIJN, *The Sources and the redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch*, JSJ (1970) 65-76.

A continuación damos el contenido de las siete visiones para que puedan encuadrarse más fácilmente los textos que citamos:

Visión primera: 1, 1-12, 5: Anuncio del castigo de Jerusalén. Visión de la Jerusalén celestial. Toma de la ciudad y visión sobre la preservación de los vasos sagrados. Gran lamentación de Baruc.

Visión segunda: 13, 1-20, 6. Oráculo sobre las ciudades prósperas. El misterio del designio divino. La creación (hecha en favor del hombre) permanece, mientras el hombre pasa. La visita de Dios al mundo se acerca.

Visión tercera: 21.1-34, 1: Plegaria de Baruc (creación y señorío divino) ¿Cuándo será la intervención divina? Respuesta: Los signos del fin. Las doce plagas. Nueva pregunta: El lugar del suceso. Respuesta: La venida del Mesías y su reino. El banquete mesiánico.

Visión cuarta: 35, 1-47, 1. Visión de la viña y la selva.

Visión quinta: 47, 2-52, 8. Plegaria de Baruc: Intercesión por el pueblo. Respuesta divina: el justo juicio. Intervención de Baruc. El pecado de Adam; el porvenir de los justos. Respuesta divina: Resurrección de los muertos. Transformación de los impíos. Descripción del paraíso. Transformación de los justos. Respuesta de Baruc.

Visión sexta: 53, 1-77-17: Visión de la nube y las aguas.

Visión séptima: 77, 18-87, 1: Carta de Baruc.

Una división ligeramente diferente en KLIJN. p. 118-119.

[26] En nuestro trabajo "Las tradiciones targúmicas en el 2.º de Baruc"

1.—NOMBRES DIVINOS

—*Todopoderoso*. Es el más frecuente de los apelativos.

Según nuestro cálculo se encuentra 46 x [27]. Son importantes especialmente las asociaciones con trono (2 x); Cólera (1 x); celo (2 x); Nombre (1 x); palabras (1 x); preceptos (3 x) y la expresión "delante del" (4 x).

—*Dios todopoderoso* 6,8; 7,1 (siríaco solamente); 13,2 (siríaco); 13,4 [28].

—*Altísimo* sigue en frecuencia a Todopoderoso. Según nuestro cálculo aparece 22x [29]. Las asociaciones en parte coinciden con las de Todopoderoso (mandatos, etc.), en parte son peculiares, como ángeles (1 x); Gloria (1 x); morada (1 x).

(Simposio Bíblico Nacional, Salamanca 1982) hemos expuesto con ampliación los principales lugares con procedimientos derásicos y targumizantes.

27 "Todopoderoso (solamente) se encuentra en los siguientes lugares: 13,2 (griego) (palabras del...); 21,3 (hablar delante del...); 25,4 (El T. no se acuerda...); 32,1 (os protegerá...); 32,6 (renovará su creatura...); 34,1 (rogar al...); 44,3 (alejarse de los mandamientos del...); 44,6 (juicio del...); 46,1 (El T. quiere nuestra humillación); 46,4 (rebelarse contra el trono del...); 47,1 (me envía allí...); 48,1 (rogar delante del...); 48,38; (acordarse de la ley del..., paralelo al targumismo "amar la doctrina de la ley") 49, 1 (T... tú que has hecho todo); 54,1 (suplicar al...); 54,11 (alabar al...); 55,6 (día del...); 56,2 (El T. te ha hecho conocer); 56,3 (el siglo que hizo el...); 59,3 (bajo el trono del...); 61,6 (la justicia de los preceptos del...); 63,3 (hablar al...); 63,5 (El T... escuchó); 63,6 (El T... dio una orden); 63,8 (altos hechos del...); 63,10 (el Nompre del... fue glorificado); 64,3 (desafiar el celo del T...); 64,4 (salió la cólera de delante del...); 65,1 (como si el T... no pidiese cuenta); 66,1 (sumiso al...); 66,5 (con toda su alma se dio al celo del); 66,6 (será glorificado junto al...); 67,2 (los ángeles se entristecen delante del...); 67,3 (se regocija el T...); 70,2 (hará venir sobre la tierra —la tribulación—); 77,11 (los beneficios del); 77,26 (observar la orden del...); 81,2 (implorar la misericordia del...); 81,4 (El T. ha obrado según... su misericordia —notar en el mismo verso: Altísimo—); 82,2 (el fin, obra del...); 82,5 (resistencia al...); 84,1 (preceptos del...); 84,6 (recibiréis del...); 84,7 (preceptos del...); 84,10 (que el T. se complazca en vosotros); 85,2 (los escuchará); 85,3 (No tenemos otra cosa que el T... y su Ley).

La enumeración que trae BOGAERT, o. c. I p. 393, aparte de que no recoge los contenidos de cada lugar, difiere de la nuestra en los siguientes puntos: 54,12 (en vez de 54,11); 64,6 que nosotros no lo incluimos, porque tanto Charles, como el mismo Bogaert lo traducen por "Altísimo". Nosotros añadimos en cambio las siguientes referencias omitidas por Bogaert; 64,4; 67,3; 81,2; 82,2.

28 P. BOGAERT, o. c. I p. 393; II, p. 24.

29 En la enumeración que sigue encontramos el término *mrm'* salvo en 13,8 y 24,2 que tienen solamente *rm'*. Véase la lista citada por P. BOGAERT, o. c. p. 393. En dicha lista aparece en este apartado también 67,3 (que no hemos podido encontrar); 71,3 (Señor); 81,2 (Todopoderoso); 82,2 (Todopoderoso). He aquí los lugares en que aparece esta referencia con una síntesis

—*Señor Altísimo* 6,6.

—*Señor*; 1,1 (palabra del); 3,1 (mi Señor, —voc—); 3,4 (voc); 4,1; 5,1; 10,4 (orden del); 10,18 (devolved —las llaves— al...); 11,3 (voc); 15,1; 17,1; 24,3 (voc); 28,6 (mi Señor, voc); 48,2 (voc); 54,1 (voc) 54,20 (voc) 71,3; 75,1 (mi Señor, voc); 77,3.

—*Señor, mi Señor* [30] (siempre en vocativo): 3,1; 14,6; 16,1; 23,1; 38,1; 48,45.

El nombre "Dios" además de la conjunción con Todopoderoso (cf. supra) aparece solamente una vez en la construcción "palabra de Dios (10,1), otra vez en vocativo (54,12) en un himno quizá preexistente al autor y en 82,9 (en *c* solamente y en un contexto poético).

Quizá convenga destacar la secuencia Todopoderoso... Altísimo (v. gr. en 81,4) que tiene sus paralelos en el 4.º de Esdras [31].

Para terminar esta sección queremos señalar dos apelativos que se centran en dos puntos esenciales de la teología judía:

—El monoteísmo con la denominación del El Unico.
Del Unico hemos recibido una sola Ley (48,24).
Unica es la Ley que viene del Unico y único el mundo (85,14).

—La creación que aparece como obra de Dios.
La Boca del Altísimo que me ha creado (54,9).
El amor del que nos ha creado. El nos ha amado desde el principio (78,3).

---

de su contenido: 13,8 (juicio del...); 17,1 (para el A. no cuenta ni la longevidad ni el corto número de años); 24,2 (longanimidad del...); 25,1 (signos que ha creado el A.); 54,9 (boca del A. que me ha creado); 54,17 (ciencia del...); 56,1 (has pedido al...); 64,6 (La Gloria del A. se alejó); 64,8 (su plegaria llegó junto al...); 67,7 (palabras orgullosas ante el A...); 69,2 (El A. las ha separado —las aguas últimas—); 70,7 (El A. manifestará los pueblos); 76,1 (escucha la palabra del...); 77,4 (mandamientos del...); 77,21 (El A. te ha creado); 80,1 (ángeles del...); 80,3 (morada del...); 81,4 (Altísimo... según la grandeza de su bondad. Notar la secuencia con "Todopoderoso... según la abundancia de su misericordia". Véase nota 31); 82,6 (preceptos del); 83,1 (El A. apresurará...); 85,8 (El A. es paciente); 85,12 (El A. hará venir estos acontecimientos).

30 P. BOGAERT, o. c. I p. 392 traduce "Señor, mi Señor" pero en el texto traducido trae "Señor, Dios mío". Notar en la enumeración 14,8 (en vez de 14,6).

31 He aquí el texto de 81,4 en que aparece claramente esta secuencia:
El Todopoderoso ha obrado según la abundancia de su misericordia.
El Altísimo según la abundancia de su bondad.
Para las denominaciones en secuencia *Altissimus... Fortis* en el 4.º de Esdras véanse nuestros artículos citados en nota 1 de este Excursus. La secuencia en 4Esdr 6,32 la hemos atribuido al Redactor (cf. art. cit. Est Bib 1974, p. 354).

Hemos pecado contra el que nos ha creado (79,2).

Ellos rogaban por nosotros al que nos ha creado (85,2).

Esta segunda idea se explicitará en seguida, como veremos, mediante el pensamiento de la creación por la Palabra [32].

2.—LA PALABRA CREADORA Y REGIDORA DEL MUNDO [33]

El tema de la Palabra creadora ocupa un lugar importante en una serie de lugares, especialmente en las invocaciones iniciales de las plegarias en que se recuerda el poder de Dios. He aquí las principales secciones:

a) *La creación por el pensamiento y la Palabra* (14,16-18).

En la oración en que se expresa la pregunta angustiosa de Baruc encontramos el siguiente párrafo:

16 De nuevo hablaré en tu presencia: Oh Señor, mi Señor.

17 Cuando al principio no existía el mundo con sus habitantes, Tú lo ideaste y hablaste por la Palabra y enseguida tus obras, las criaturas, surgieron ante ti.

18 Tú hablaste para crear el hombre intendente de tus obras para este mundo que es tuyo, a fin de que cada uno supiera que él no ha sido creado para el mundo, sino el mundo para él [34].

La referencia a Gn 1 es clara en el v. 17. Pero lo peculiar es el énfasis que se pone en la Palabra (mediante el pleonasmo "Hablaste por la Palabra"). Esa Palabra creadora [35] queda resaltada por el giro targúmico "las criaturas surgieron ante ti".

También a la Palabra se le atribuye la concesión del mundo a la admi-

---

32 En cuanto a las menciones de Nombre podemos indicar: Nombre ilustre (5,1); Nombre glorificado (67,3).

33 En cuanto al empleo de Palabra como comunicación de Dios al profeta o mediante el ángel: pueden verse los siguientes lugares 1,1: Vino la palabra de Dios sobre Baruc (lo mismo en 10,1: sobre mí); 6,6 (Habla un ángel): Yo he sido enviado para llevar una palabra a la tierra y transmitirle lo que me ha ordenado el Señor Altísimo; 6,8: Escucha la Palabra del Todopoderoso; 13,2: Levántate Baruc y escucha la Palabra del Todopoderoso; 13,3: Palabra pronunciada por ti (lo mismo en 14,21). En cuanto término "voz" cf. 13,1; 22,1 (una voz de lo alto; 8,1 (Voz desde dentro del templo).

34 KLIJN, p. 132-133.

35 R. H. CHARLES, p. 491 cita como paralelo de este texto Sal 33,6; Hebr. 11,3 y 4 Esdras 6,38.

nistración del hombre (imagen de Dios). Este pensamiento era importante al autor puesto que su argumentación iba a ser la siguiente: La creación (que no es lo principal) permanece y el hombre (que es lo principal) pasa. La idea de que el mundo ha sido creado por el hombre se encuentra también recogida en el Targum (Gn 14,19.22).

Nuestro texto supone pues que en la exégesis de Gn 1 se había comenzado a destacar la mediación de la Palabra en la creación.

b) *El firmamento fijado por la Palabra* (21,3-6).

El párrafo que a continuación citamos se encuentra en la sección B2 (entre el 70-100 d. C.), llamada Oración de Baruc, hijo de Neria [36].

3 Y al tiempo de la caída del sol, ocuparon mi alma muchos pensamientos y comencé a hablar en la presencia del Omnipotente y dije:

4 Oh tú, que has creado la tierra, escúchame,
Tú que has fijado el firmamento por tu Palabra.
Que has afirmado la altura de los cielos por el espíritu.
Que has llamado (a la existencia) al comienzo del mundo a lo que no existía, y te obedecieron.

5 Tú que has mandado al aire con una seña y has visto las cosas futuras como las pasadas.

6 Tú que riges con gran inteligencia a las potencias que están en tu presencia, asimismo a los innumerables seres santos [37], que hiciste desde la eternidad, que son llama y fuego, que están en torno de tu trono, que riges con amenazas.

El texto del v. 4 "por tu palabra" es una enmienda propuesta por Ryssel y aceptada por Charles y todos los comentaristas [38] en que se corrige *bmlth* por *bml'h* (en plenitud). La razón nos parece decisiva: La dependencia del texto a partir de Sal 33,6 "Por la palabra de Dios fueron creados los cielos y por el aliento de su boca todas sus huestes".

---

36 Según R. H. CHARLES, p. 476, la oración sería una trasposición del discurso de Baruc al pueblo.

37 "Los innumerables seres santos que hiciste desde el principio" cf. CHARLES, nota 6, p. 493: los Angeles fueron creados el día 1.º según Jub 11,2 (asimismo es interpretado Job 38,7). En 2 Henoc 29,1 se dice que fueron creados el 2.º día. Asimismo Targum Jr I Gn 1,26. Cf. BOGAERT, II p. 49.

38 CHARLES, p. 493, nota 4: como paralelos de la creación por la palabra cita Sal 148,5; 2 Pt 3,5 y a Filón "de Sacrificiis Abel et Caín". Cf. KLIJN, p. 136 y BOGAERT, II p. 49 en el mismo sentido. El término siríaco *mlth* coincide con el arameo del Targum en el mismo lugar del Sal 33,6 (*mlt'*).

El texto abunda en una fraseología inspirada asimismo en el Génesis: "llamaste a la existencia al comienzo del mundo a lo que no existía y te obedeció". La fórmula contendría, según Charles [39], la creación "ex nihilo" [40], lo cual estaría en contradicción con el autor del libro; pero teniendo presente que es un texto de plegaria fácilmente influenciado por la liturgia y por las fórmulas habituales, la expresión tiene todavía un valor más significativo. Cf. 21,9: lo que era, lo que es y lo que será.

c) *La Palabra divina que llama a la existencia* (48,8b).

La sección en que se encuentra nuestro texto es también una plegaria de Baruc en forma de intercesión y que comienza con una exaltación del poder y sabiduría divina desplegados en la creación (48,2-10).

> Por tu palabra tú llamas a la vida lo que no existía y con gran poder tú retienes lo que todavía no ha llegado (al mundo) [41].

Nuestra fórmula se sitúa de nuevo en las partes típicas de este libro que parecen evocar a la vez Gn 1 y Ex 3,14. En particular nuestra fórmula recuerda: "El que dice al mundo: sé y fue; y dirá al mundo: sé y será".

La frase que sigue (48,9a) "Tú instruyes a tus criaturas por tu inteligencia" es como una descripción de la continuación de la obra creadora.

d) *La Palabra regidora del mundo y de su consumación* (51,11).

En la descripción del paraíso y la transformación de los justos encontramos incidentalmente la siguiente referencia a la Palabra:

> Porque los espacios del paraíso se extenderán bajo sus ojos, y les será desvelada la majestuosa belleza de los animales (vivientes) que están bajo el trono, así como todos los ejércitos de los ángeles, impedidos ahora por mi Palabra de manifestarse a las miradas, y obligados por (mi) orden a permanecer en sus lugares hasta que llegue el tiempo de su venida.

El texto que distingue entre palabra (milla) y orden expresa claramente la fuerza de la palabra que en cierto modo aparece personificada impidiendo a los ángeles su manifestación.

---

39 CHARLES, p. 493.

40 Cf. Hebr. 11,3.

41 BOGAERT, I, p. 494.

e) *La Palabra creadora y regidora de la historia* (54,1-3).

En la plegaria para obtener la interpretación de la visión de la nube y de las aguas negras y las aguas luminosas encontramos en primer lugar una sección en prosa que comienza de la siguiente manera:

> 1 Y supliqué al Todopoderoso diciendo:
> Tú sólo, Señor, conoce de antemano las alturas del mundo, y lo que ha de suceder en los tiempos, tú lo produces mediante tu Palabra...
> 2 Tú, para quien nada es difícil, llevas a cumplimiento toda cosa con facilidad con un (simple) signo.
> 3 Los abismos y las alturas se vuelven hacia Ti, y los príncipes de los siglos obedecen a tu Palabra.

La coincidencia, contexto de plegaria y creación por la palabra no puede ser más significativa. El texto que hemos citado tiene todas las características de ser del Redactor. Ello es un claro indicio de su predilección por el tema. Conviene observar que en la parte que sigue en la misma plegaria (54,9-14) y que tiene ya una marca rítmica, el vocabulario que encontramos presenta características distintas. Así se habla de la "Boca del Altísimo" (que me ha creado) (54,9) y se halla la expresión "Tu diestra ha creado". Ambos antropomorfismos nos indican que la sección poética es de otro ambiente que el de la interpretación de la visión.

f) *La Palabra de delante de Dios y la venida del mundo a la existencia* (56,4).

En la interpretación de la visión de la nube que sube del mar y que va a cubrir toda la tierra, se nos dice:

> "Y cuando la Palabra salió de delante de El, la grandeza de este mundo resultó (para El) algo pequeño y fue organizado según la gran inteligencia del que lo había hecho salir de sí" [42].

Estamos pues de nuevo en la afirmación de la Palabra creadora y regidora del orden del mundo [43].

---

42 BOGAERT, o. c. II p. 107 se plantea el interrogante de la posible relación de nuestra fórmula "La Palabra salió de delante de El" con las expresiones targúmicas sobre el Memrá. Su opinión reticente se basa en una interpretación no correcta sobre el alcance de Memrá. La referencia a Is 55,11 no tiene por qué ser una alternativa al Memrá targúmico.

43 Junto a estas expresiones conviene notar, como hemos indicado, que en nuestro libro se mantienen fórmulas tradicionales como: "Boca del Altísimo" (54,9; notar en el mismo verso la referencia a la creación); "Tu diestra me ha creado" (54,13); "hombres que protege tu diestra" (75,6).

3.—GLORIA

a) Una serie de lugares referidos a la Gloria como presencia (en empleo casi sustitutivo).

En 21,23 la aparición se atribuye a la Gloria.

"Refrena pues el ángel de la muerte
deja que tu Gloria aparezca,
que conozcan la grandeza de tu Belleza,
haz que sea sellado el Sheol (Reino de los muertos)
para que en adelante no reciba más muertos
y haz que los depósitos de las almas dejen en
libertad a los que todavía están encerrados en ellos" [44].

En 21,25 concluye la plegaria:

"Muestra enseguida tu Gloria
y no retardes lo que has prometido".

En el discurso al pueblo (cap. 31-32) Baruc, tras evocar la destrucción del antiguo edificio, afirma (32,4):

"Después tiene que ser renovado en Gloria, edificado completamente para la eternidad".

En 55,8 el tiempo del cumplimiento se presenta como revelación de la Majestad:

"Si tú te has afligido con sólo escuchar el nombre de los bienes y los males que ocurrirán, ¿qué sucederá cuando un día contemples lo que revelará la Majestad, que acusará a unos y alegrará a otros?".

En 64,6 se describe el alejamiento de la Gloria por la impiedad de Manasés:

"La impiedad de Manasés alcanzó tal exceso
que la Gloria del Altísimo se alejó del Santuario" [45].

---

44 CHARLES, p. 494-495; BOGAERT, p. 478-479; KLIJN, p. 137.

45 Conviene no obstante observar la ausencia de Gloria o de Shekiná en 8,2 "El que guardaba la morada, la ha dejado", y la fórmula de 7,2 "os habéis apoderado del lugar donde yo me encontraba antes". Es interesante también el pasaje de 6,7: cosas que se preservan de la destrucción del templo: el velo, el arca santa, el trono de misericordia, las dos tablas, la ropa santa de los sacerdotes, el altar del incienso, las cuarenta y ocho piedras preciosas con que el sacerdote estaba adornado y los vasos sagrados del tabernáculo. Cf. en nota de CHARLES (p. 484) las cosas que según *Bamidbar Rab.* 15, fueron preservados del templo de Salomón: el candelabro, el arca, el fuego, el Espíritu Santo y los Querubines. Véase P. Schäfer o. c. p. 89ss. Por otra parte es interesante observar la denominación del propiciatorio como trono de misericordia.

Nuestro lugar indica claramente que el término Shekiná no había sido acuñado todavía; como venimos manteniendo, el alejamiento de la Shekiná del templo es una sustitución rabínica del alejamiento de la Gloria.

b) El término Gloria aparece también asociado al Mesías. Así en 30,1:

> "Y después de esto sucederá: se cumple el tiempo de la aparición del Mesías y él vuelve en gloria; entonces todos los que se han dormido esperando en él, resucitarán" [46].

c) Un tercer sentido del término Gloria se refiere a los escogidos. Así en 15,8 se habla de la corona de gloria (el mundo venidero es una diadema unido a una gran gloria).

En 48,49: La gloria que les está reservada [47].

En el cap. 51 al tratar de los gloria de los justos cf. v. 1.3), de su resplandor (brillo de la gloria, v. 10) se continúa con la descripción del paraíso y Gloria 51,11 (texto citado más arriba con motivo de la Palabra).

En 54,15: glorias futuras [48].

4.—OTROS CONTACTOS DE VOCABULARIO O DE TRADICIONES CON EL TARGUM

Además de los ya indicados (sobre Nombres divinos, Palabra y Gloria), recogemos una serie de lugares que consideramos de interés, agrupándolos con un criterio preferente de la sucesión del texto.

* Cosas creadas al comienzo (paraíso y templo) y que fueron mostradas a Abraham entre las porciones de las víctimas y a Moisés en el Sinaí: 4,2-7 [49]. (Puede verse TP a Gn 3,24 y 15,12).

* Encina lugar de la visión revelación (6,1; 77,18; cf. también el 4.º de Esdras). Puede verse la forma con que los targumistas traducen la encina de Moré.

* Tesoro de obras buenas 14,12 (cf. etiam 24,1-2). Puede verse T.P. a Gn 15,1 (méritos de obras buenas reservados).

* Las expresiones "este mundo, el mundo venidero" (15,7-8).

---

46 Sobre la resurrección cf. 50,2; sobre el Mesías cf. 70,9; 72,2; 73,1.

47 Cf. 4.º Esdras 7,98.

48 Otros empleos de Gloria. Unas veces se refiere al honor divino. Así en 3,6: "¿Cómo proclamaremos tu Gloria (tus gloriosos hechos)?" 5,2 "Mi Nombre y mi Gloria dura hasta la eternidad". Otras veces se refiere al honor de Sión y cabe entenderlo en sentido de grandeza: Así en 11,1 "Si Sión estuviera en su gloria"; 35,1 "nuestra gloria se ha convertido en polvo". Un empleo de gloria en sentido humano en 82,6.

49 CHARLES, p. 482; BOGAERT, 464-465; KLIJN, p. 124-125.

* Los cielos y la tierra testigos (19,1-3). Puede verse los testigos que no mueren en TP a Dt 32,1 (N, Jr I y Jr II). La coincidencia es sorprendente. Notar también en 19,3 al término "lampadin" (esferas).

* La expresión "la muerte fue decretada" (19,8, cf. etiam 22,1; 23,4).

* La creación del mundo en favor de los justos (21,24-25). Puede verse TP a Gn 14,19 (Jr I).

* La preparación de un lugar para los justos y otro para los impíos (23,4-5). Puede verse TP a Gn 3,24 y Gn 15,12 (?).

* La concepción mesiánica (29,3, cf. 30,1; 39,7; 40,1ss, descripción de la batalla escatológica). El conjunto de los lugares parece una componenda entre el fuego que mata a la muchedumbre y el rey (Gog?) que es matado por el Mesías. (Cf. la concepción targúmica sobre la batalla escatológica).

* En 29,4 los monstruos Behemot y Leviatán creados en el 5.º día de la creación y reservados para manjar (cf. Tg a Gn 1,21 Jr I y también el 4.º de Esdras 6,49.

* En 29,7 la expresión "de delante de mí" para designar los vientos que embalsaman el reino mesiánico.

* En 29,8 el "maná reservado" expresión típicamente targúmica (Ex 16 Jr I) cf. también gloria reservada (48,41).

* En 30,2 reservatorios o depósitos para las almas.

* En 36,1: el Cedro (¿Roma?).

* En 38,1: Tu ley es la vida (cf. TP a Gn 3,24).

* Los cuatro Reinos (39,1-7); cf. TP a Gn 15,12.

* Complementos varios a los verbos: seguir, apartarse, permanecer.

41,3: alejarse de tus alianzas y arrojar lejos de ellos el yugo de tu Ley.
41,4: dejar sus vanidades para refugiarse en tus alas.
44,3: alejarse de los mandamientos del Todopoderoso.
44,7: permanecéis en su temor y no olvidáis su Ley.
48,38: acordarse de la ley del Todopoderoso.
54,14: no han amado tu ley.

* "Tierra entrega tus muertos" (50,2). Véase también 21,23 (que hemos copiado en el apartado de Gloria). Para la tradición targúmica, el altercado entre la tierra y el mar, TP a Ex 15,12.

* "Justo es el que servimos, el que nos ha formado no tiene acepción de personas" (44,4). La fórmula se encuentra sustancialmente en el diálogo de Caín y Abel del TP Gn 4,1ss. Cf. también Sant y 1 Jn.

* "No faltará sabio en Israel, ni hijo de la ley en la raza de Jacob" (46,4), recuerda TP Gn 49,10.

• La Ley = Sabiduría se presenta como una forma de presencia y ayuda divina en 48,22-24. "Tu Ley está junto a nosotros" (v. 22); "Esta Ley que está en medio de nosotros nos ayuda; su Sabiduría excelente que está entre nosotros nos sostiene" (v. 24). Como se ve, se aplica a la Ley las mismas cualidades que a la Sabiduría en los libros Sapienciales y que al Memrá en el Targum.

* Una serie de fórmulas apocalípticas encontramos en todo el cap. 70 y en 83,9-29 [50].

5.—PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

A) *Antropomorfismos*

En general el autor los evita. Los lugares que damos a continuación o están en verso (y pueden ser preexistentes) o son frases hechas cuyo alcance antropomórfico se esfuma al emplearlas:

29,7: Vientos de mi rostro.
54,9: Maravillas de la boca del Altísimo (plegaria de Baruc al comienzo de la sexta parte) (sección en verso).
54,13: Las criaturas que tu diestra ha creado (sección en verso).
75,6: Los hombres que cubre tu derecha.

B) *Profesiones monoteístas*

No tenemos otra cosa que el Todopoderoso y su Ley (85,3).

Esta grandiosa sentencia contiene toda la paradoja del que tiene solo a Dios.

Es por ello que es única la Ley que viene del único (y) único el mundo (85,14).

---

50 Quizá no sea superfluo anotar algunos contactos de vocabulario entre el 4.° de Esdras y el 2.° de Baruc. He aquí:
—44,14: Reservatorios de sabiduría, tesoros de inteligencia para los que no han faltado a la misericordia y han guardado intacta la verdad de la ley. Cf. 4 Esdr. 6,5; 7,77; 14,47.
—48,4: Fuego, viento, altura, tinieblas cf. 4 Esdr. 4,5ss.
—48,9: Los instruyes por tu inteligencia (cf. supra el texto de 48,8).
—48,18: Protégenos por tu misericordia, ayúdanos por tu bondad. Cf. 4 Esd. 8,34-36.
—48,46: Ordenaste al polvo producir a Adam, cf. una manera semejante de resolver el antropomorfismo en 4 Esd. 3,4-5.
—59,4-11: Cosas que vio Moisés. Cf. 4 Esd. 4,5; 6,1ss.
—75,1ss: Bondad, misericordia, inteligencia, ciencia cf. 4 Esdr. 8,34-36.

La mención del mundo único quizá esté generada por la polémica contra Marción o contra los gnósticos. En el Targum N de Gn 3,22 se habla de Adán único en el mundo.

> Porque nosotros somos todos un solo pueblo que hemos recibido del único una sola Ley. Y esta Ley que está en medio de nosotros nos ayuda; su sabiduría excelente que está entre nosotros, nos sostiene (48,24a).

Notar la equiparación de Ley-Sabiduría por el paralelismo.

C) *La Ley*

A lo largo de todo el libro encontramos una verdadera mística de la Ley. He aquí algunos de los lugares (además de los tres que hemos citado en el apartado anterior en que Ley se asocia con el Todopoderoso o con el Unico):

Recibir la Ley 15,5; Moisés transmitió la Ley 17,7 (cf. antorcha); Frutos de la ley 32,1; Verdad de la ley 44,14; La ley permanece 77,16; Sin acordarse de la Ley del Todopoderoso 48,38.

Un lugar especial tiene una resonancia targúmica. Es el siguiente:

> Tu Ley está cerca de nosotros. Sabemos que no caeremos en tanto observemos tus mandamientos 48,22.

D) *Angelología*

a) Angeles en general

6,4: Cuatro ángeles con cuatro antorchas
6,5: Otro ángel bajó del cielo
21,23: Angel de la muerte
51,10: Semejantes a los ángeles
51,11: Angeles constreñidos a no manifestarse y obligados a morar en sus lugares
67,2: Angeles que se entristecen
80,1: Angeles del Altísimo

b) Remiel el ángel intérprete (cf. 56,1).

53,3: El ángel Remiel que preside a las visiones verdaderas, me fue enviado
63,68: (Notar la conexión del Angel intérprete que es a la vez destructor del ejército de Senaquerib).

E) *El Trono (merkabá)*

a) Los animales (vivientes) de debajo del Trono.

En la gran plegaria de Baruc con que comienza la Tercera Parte encontramos la siguiente descripción:

> "Tú que en un designio grandioso riges las potencias que se tienen delante de ti, que diriges con indignación los animales santos cuyo número es incalculable, que tú has hecho desde siempre de llama y fuego y que rodean tu trono" (21,6).

Entre las maravillas que contemplarán los justos se enumera la siguiente:

> "Les será desvelada la majestuosa belleza de los animales que están debajo del trono, así como todos los ejércitos de los ángeles..." (51,11).

b) Debajo de tu trono las despensas de la sabiduría (54,13).

c) Empleos antirreverenciales:
Rebelarse contra el Trono del Todopoderoso 46,4.

F) *Pecado de Adán*

Pecado de Adán y muerte decretada (pasivo divino) 23,4.
Pecado de Adán 48,42.
Todos somos para nosotros mismos Adán 54,19.

G) *Síntesis del mensaje apocalíptico (mesiánico-escatológico) del 2.º de Baruc*

a) La sensación de que el fin es inminente (se aproxima).

El fin a su tiempo, como el término de un viaje, como la siega, como el parto, como la terminación de un edificio (22,1ss; cf. 4.º Esdras).

El navío se acerca al puerto (85,10).
El Altísimo hará llegar este acontecimiento (85,12).
El Altísimo acelerará los tiempos (83,1).

b) La vanidad del presente (83,9-22).

c) El decaimiento progresivo (pesimístico) del mundo 48,33ss;
53,1ss (Las aguas negras van siendo cada vez más abundantes 85,10.

d) El Mesías

En la interpretación de la visión de la viña y el bosque, aparece la figura del Mesías. Se dice:

—"Cuando se acerque el tiempo de su fin (del cuarto Reino) se revelará el imperio de mi Mesías" 39,7. Casi idéntico en 29,3.

—Mi Mesías lo acusará (al último jefe de la coalición) de todas sus iniquidades" 40,1 (en 40,2-3 se indica la protección del Mesías sobre su pueblo y como su reino durará hasta que se acabe este mundo de corrupción).

—El retorno en Gloria 30,1 cf. supra.

En la interpretación de las últimas aguas negras, se indica que todos los que se salvan de la guerra entre las gentes, vencedores y vencidos, "serán entregados en las manos de mi servidor el Mesías" (70,9). Sigue el cuadro mesiánico escatológico significado en las aguas luminosas que aparecerán al fin. Será "El tiempo de mi Mesías". Los colores con que se describe son paradisíacos.

e) El combate escatológico. Encontramos:

El mesianismo terreno y el banquete con Behemot y Leviatán (27,1-30,2).

El combate cuando el Todopoderoso renovara su creatura (32,6).

El conjunto de los lugares parece una componenda entre la tradición sobre el fuego que mata a la muchedumbre y la tradición acerca del rey (Gog) que es matado por el Mesías.

f) Resurrección y renovación del mundo (49,3-50,1).

La tierra devuelve sus muertos (50,2).
Semejante a los ángeles (51,10).

N. B. ¿Es la primera resurrección o la definitiva?

Un mundo nuevo 44,12.

6.—CONCLUSION

El 2.º de Baruc es un testigo privilegiado del relieve que tiene en el judaísmo del final del siglo I la idea de la creación por la Palabra. Asimismo el empleo de Gloria en varias direcciones, especialmente en relación con los verbos "manifestarse" y "alejarse", corre paralelo al primitivo uso targúmico. Otros ejemplos de técnicas derásicas y de tradiciones haggádicas tienen también sus paralelos targúmicos. Finalmente la complicada y rica concepción escatológica es la común con otros libros del mismo período (v. gr. 4.º de Esdras, Nuevo Testamento y partes primitivas del T. P.).

EXCURSUS VI

PALABRA Y GLORIA EN LOS ESCRITOS DE QUMRAN

En el presente Excursus no es nuestra intención abordar los numerosos problemas tanto textuales, como de interpretación de los manuscritos del Mar Muerto. También aquí nuestro propósito es muy modesto. Partiendo de los textos en su interpretación común[1], queremos únicamente ver el modo como hablan en lugares parecidos a los que hemos estudiado en nuestro trabajo. Para ello hemos recorrido los escritos típicos de la Secta: *La Regla de la Comunidad*, la *Regla de la Guerra*, *Los Himnos*, *Los Comentarios bíblicos*, y los textos litúrgicos (Bendiciones). Así mismo tenemos presente el Documento de Damasco. Nuestro método será únicamente indicar, en el cliché de la sucesión ideológica (Nombres divinos, Palabra, Gloria, targumismos), la forma de comportarse de los escritos de Qumran. Al final sacaremos una breve conclusión para la datación de las traducciones targúmicas.

Dada la diversidad de escritos, nos ha parecido estudiar cada uno por separado.

---

1 Utilizamos las siglas usuales de la colección *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford 1955ss, así como los textos publicados en dicha colección, juntamente con M. Burrows, J. C. Trever, W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I-II, New Haven 1950-1951, para 1QIs, 1QpHab y 1QS. Es útil también la edición manual de E. Lohse, *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München [2]1971. Además de esta traducción alemana hemos tenido en cuenta: J. Carmignac, y otros *Les Textes de Qumrân I-II*, París 1961, 1963; L. Moraldi, *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1971; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth [6]1972; en español; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân*, Madrid 1956 y A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto* (BAC 317), Madrid 1971; en ambas publicaciones hay extensos textos de Qumrân, cuidadosamente traducidos. Posteriormente se ha publicado una traducción completa de los textos no bíblicos, ágil, aunque no siempre exacta: M. Jiménez, *Los documentos de Qumrân*, Madrid 1976. Para controlar si habíamos dejado algún texto importante nos ha servido: K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960 y el suplemento publicado en RQ 4 (1963) 163-234.

I.—LA REGLA DE LA COMUNIDAD (1QS)

1.—NOMBRES DIVINOS

—*Dios*

* Como genitivo dependiente de los siguientes términos: comunidad de I,12; II,23; beneplácito de: IX,13; consejo de I,8.10; III,6; benevolencias de XI,12; estatutos de I,12; III,8; pacto de II,26; V,8; X,10; venganza de I,11; cólera de II,15; IV,12; suerte de II,2; obras de IV,4; juicios de Dios III,5-6 (despreciando los...); IV,3 (el temor de los...); IX,25 (juicio —en singular—); justicia de: X,25; XI,12; justicias de Dios; X,23; seguimiento de II,17; caminos de III,10.
* Dios como sujeto con los siguientes verbos: te entregue al terror: II,5 (en la maldición que pronuncian los sacerdotes y levitas); Dios no tenga misericordia de ti; II,8 (ibd.); lo separe II,16; ha dispuesto (a los espíritus) IV,16; los ha elegido IV,22; los ha puesto IV,25; acrisolará IV,20.
* Dios en la expresión "delante de" I,16; III,11.
* Dios como término (complemento de un verbo): buscando a I,1.
* Dios de Israel III,15ss.
* Dios Roca XI,2b-9.
* Dios de la Salvación I,21.26.

—*Altísimo*

* Como genitivo dependiente de: conocimiento del (IV,22).
* En la formulación complementaria (ya vista en otros lugares) "Dios... Altísimo" (cf. X,11b-12; XI,15 citados más adelante en el apartado de Gloria).

La letra cursiva dentro de un texto citado, indica que la lectura no es segura.

La obra de H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vol., Tübingen 1966, no aporta nada a nuestro estudio. Tan sólo en el comentario de Jn 1,14 (I, p. 98) sobre el Verbo se insinúa la posibilidad. Las citas sobre la creación en el comentario a Jn 1,3 (Ib. p. 96s) recogen solamente dos lugares de los 40 aproximadamente, que nosotros citamos sobre este tema. Los estudios de M. Borrows no entran tampoco en la relación con los targumim.

—*Cielo*, hijos del cielo IV,22.

—*Roca*, cf. supra.

—*Hacedor*, IX,26 (bendecir a...) [2].

2.—EMPLEO DE PALABRA

Palabra de Dios.

* No sea transgredida ninguna de las palabras de Dios (I,13-14).
* Sin traspasar una sola de sus palabras (III,11).
* Los transgresores de su Palabra (V,14).
* Todos los que desprecian su Palabra (V,19).
* Todas las palabras de su boca (IX,25) [3].

3.—GLORIA

a) Un primer empleo encontramos en la importante sección de III,15-25 acerca de los dos espíritus. Se trata de la expresión "según el plan de su gloria" (*k^emaḥăšebet k^ebôdô*).

He aquí el texto:

> "—15— del Dios de todo conocimiento (procede) todo lo que existe y existirá; antes de que los seres existan, él ha establecido todo su plan —16— y, una vez que existen, cumplen su cometido de acuerdo con lo establecido, según el plan de su Gloria, sin cambio alguno".

Dentro de esta misma idea podemos clasificar la mención de Gloria en IV,18:

> "Dios en los arcanos de su inteligencia y en la sabiduría de su Gloria".

Esta misma conexión entre ciencia, sabiduría y Gloria se encuentra en el Himno final, esta vez empleando el término "Gloria sublime" que ya conocemos por 1 Hen y otros escritos. El comienzo inicia ya el tema de la Gloria.

> "Todo mi canto será para la Gloria de Dios" (X,9).

A continuación el texto de X,11b-12 proclama:

---

[2] Las referencias a Dios mediante los pronombres personales o las formas verbales referidas a él son mucho más, pero está fuera de nuestro propósito. Recordemos solamente la fórmula "bueno y recto ante El" (I,2).

[5] Sobre el Nombre cf. la expresión "Bendigo tu nombre" X,13. Sobre II,13 (en la maldición que pronuncian los sacerdotes y levitas); "transgredir una palabra de la ley de Moisés" VIII,22.

"(11-b) Digo a Dios: "Justicia mía"
(12) y al Altísimo: 'Fundamento de mi bien',
'fuente del conocimiento' y 'manantial de santidad',
'Gloria sublime' (*rûm kābôd*) y 'omnipotencia
para una majestad eterna'".

Las mismas asociaciones en XI,15 (también dentro del Himno final):

"para alabar a Dios por su justicia
al Altísimo por su majestad".

La conexión entre ciencia, sabiduría y Gloria es muy digna de tenerse en cuenta. Lo mismo encontramos en XI,7.

Igualmente la expresión:

"¿Quién puede comprender tu Gloria?" XI,20.

b) Las menciones de la Gloria de Adam ocupan también un lugar importante IV,23 [4].

c) Otro empleo importante de Gloria es la expresión en el Himno final de "Morada de la Gloria" (X,3) que pone en conexión con la luz de las lumbreras (como en T.P. y en Eccl.).

4.—OTROS TÉRMINOS O CONCEPCIONES RELACIONADAS CON NUESTRO TEMA

a) *Los términos antropomórficos no se evitan* sistemáticamente

* palabra de su boca IX,25
* rostro (II,2-4, en la bendición sacerdotal); rostro airado (II.9)
* manos: obras de tus manos (IX,23); en tu mano está el juicio (X,16, cf. X,18); plasmado por una mano (XI,22 ¿se refiere a la mano de Dios?); en su mano está la perfección del camino (XI,10-11).

b) *La mención del Espíritu Santo* supone un desarrollo original (que creemos puede estar en dependencia de la expresión targúmica).

* Espíritu Santo de la Comunidad III,7.
* Espíritu Santo IV,21.

Ambos pasajes se encuentran en contexto de purificación.

---

4 La misma expresión "Gloria de Adam" en CD III,20; 1 QH XVII,15 y B. Otzen, *Some Textual Problems in* 1 *QS*: 11 (1957) 89-98 y J. Jervell, *Imago Dei. Gn* 1,26 *f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, p. 45-46.

c) *La mención del ángel de la verdad y del ángel de las tinieblas* III, 15-25, con la expresión significativa: El Dios de Israel y el ángel de la verdad.

d) *Empleo de "verdad-fidelidad"* (*'emet*).

* La verdad aparecerá para siempre en el mundo, IV,19.
* Casa de la verdad V,6.
* Angel de la verdad cf. supra.

Es frecuente el empleo de verdad-fidelidad y pacto (cf. V,5.10).

e) *Empleo de Mesías* IX,9b-11

"—9— No se apartarán de consejo alguno de la ley para caminar —10— en la obstinación de su corazón, sino que se regirán por las primeras disposiciones, según las cuales comenzaron a ser formados los hombres de la Comunidad —11— hasta la venida del profeta y de los Mesías de Aharón y de Israel".

f) *Las fórmulas de proclamación monoteísta*

* Fuera de tí no hay otro (XI,18).
* Fuera de tu poder (XI,19-20).
* La sección de los dos espíritus (especialmente IV,12) expresa el carácter dramático de lucha del monoteísmo bíblico.

g) *Las fórmulas de confesión de fe en Dios creador*

—"Por su ciencia todo ha llegado a la existencia
por su consejo ha sido establecido todo cuanto existe
y sin El nada se hace" (XI,11).

—"Sin tu beneplácito nada sucede" (XI,17, cf. 18).

—Todo lo que ha hecho (Dios) IX,24.

h) *Las fórmulas de bendición*

"Seas bendito, Dios mío" (XI,15).

i) *Las fórmulas del juramento*

"el que afirma alguna cosa por el nombre venerable por encima de todos los venerables" (VI,27) [5].

j) *Las menciones de "poder"*: Meditaré en tu poder X,16.

k) *Belial*: I,18.24; II,5,19; X,21.

l) *Convertirse a la ley de Moisés*; V, 8.

Conclusión: Comparando con la terminología targúmica podemos deducir una anterioridad en su conjunto pero con indicios de que el proceso targúmico estaba ya en su comienzo. En particular el empleo de Espíritu Santo, de Gloria y de verdad nos parece que tienen franca conexión con la terminología targúmica [6].

---

[5] Sobre el Nombre cf. la expresión "Bendigo tu nombre" X,13. Sobre esta fórmula de juramento, cf. MORALDI p. 156 y J. CARMIGNAC-P. GUILBERT, *Les textes de Qumrân, I*, París 1961, p. 49.

[6] Otras observaciones de terminología que pueden ser interesantes:

II.—LA REGLA DE LA ASAMBLEA (1QSa)

Desde el punto de vista de las concepciones sobre Palabra y Gloria no tenemos nada importante.

a) Solamente anotaremos el empleo del nombre divino (*Dios*), v. gr. en II,3 (congregación de...); en II,11-12 (cuando Dios haya hecho nacer al Mesías en medio de ellos).

b) La noción del "Mesías de Israel" se mantiene en la misma línea targúmica (Así en II,11-12 supra); II,14 (entrará...) II,20 (extenderá sus manos...).

c) La concepción de que los "ángeles santos están en la Asamblea" (II,9-10), es importante por la terminología "ángeles santos" [7].

III.—COLECCION DE BENDICIONES (1QSb, TAMBIEN 1Q28b)

a) *Nombres divinos*

Encontramos en primer lugar el empleo de Adonay en las bendiciones:

* Adonay te bendiga desde su santa morada (I,3, cf. III,25).
* Adonay te favorezca (II,22).
* Adonay vuelva su rostro (III,1).
* Adonay te eleve a alturas eternas como una torre fortificada (V,23).

Visita = recompensa: IV, 6.12.19; corona de Gloria: IV, 7; ángeles que castigan: IV,12; fundamento de la comunidad: VII,17-19; plantación de eternidad: VIII,5; habitación del santo de los santos: VIII,8; cosa santa: VIII, 11; El camino = estudio de le ley: VIII,15; culto espiritual: IX,3-5; casa de santidad: IX,6.

7 Sobre los Angeles santos cf. 1QM IX,15-16 y la nota de MORALDI p. 309 (sobre Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel) y 1QM XII,8-9 y nota de MORALDI p. 313-314. Si es cierta la reconstrucción que hemos hecho en *Dios-Palabra* p. 125ss (cap. *Ni ángel ni consejero*) en que pensamos que la Memralogía es en parte una sustitución de la angelología, hemos de concluir que esta concepción qumránica se encuentre todavía en una fase muy anterior a la explosión de la sustitución Memrá. Sí es importante destacar la asociación de "esplendor" con los ángeles (v. gr. ángel del Esplendor = Miguel) y la asociación de presencia (ángeles de la presencia) que preparan ya el vocabulario de Gloria y Shekiná.

Junto a Adonay encontramos también el nombre de Dios.

* ya sea como sujeto, v. gr. III,20 (Dios ha puesto sólidamente todos sus fundamentos); III,23 (Dios ha elegido).
* ya sea como complemento verbal. Así en I,1 (Palabras de bendición... a los que *temen a Dios*).

b) *Palabra.*

Un lugar importante a propósito del Mesías habla de nuestro tema, pero con las expresiones tradicionales. Aunque el texto no puede aplicarse a la palabra de Dios, sí está ligado a la fuerza de la palabra divina (V,24-25).

> "—24— *Tú golpearás los pueblos* con la fuerza de tu *boca*, con tu cetro devastarás la tierra,
> con el espíritu de tus labios —25— matarás a los impíos *con el espíritu del consejo* y con la fuerza eterna, con el espíritu del conocimiento y del temor de Dios [8].

c) *Gloria.*

En la bendición de los sacerdotes encontramos un texto fundamental sobre la relación Gloria de Dios-morada santa-servicio en el templo (IV,24b-27).

> "—24— Tú serás —25— como un ángel de la presencia en la morada santa para la Gloria del Dios de los *ejércitos, servirás por siempre* y serás ministro en el ámbito del palacio —26— real, determinando la suerte con los ángeles de la presencia y el consejo de la comunidad, *juntamente con los santos*, por tiempo eterno y por todos los períodos, perennemente, puesto que —27— *todos* sus juicios *son verdad*" [9].

La terminología "ángel de la presencia" unida a Gloria, puede estar en la base de Iqar de la Shekiná.

d) *Espíritu Santo y misericordia* (II,24) [10].

---

[8] Nota de MORALDI, p. 204. El texto no es totalmente seguro.

[9] El texto tiene lagunas (cursiva); seguimos la reconstrucción de D. BARTHELEMY-J. T. MILIK, *Discoveries in the Judean Desert, I, Qumrân Cave* 1, Oxford 1955, p. 126; LOHSE, p. 58-59 y MORALDI, p. 202-203 siguen también esta lectura, de la que se aparta a veces CARMIGNAC, II, p. 40-41. Hay un cierto parecido de toda esta sección de la Bendición de los Sacerdotes con la bendición de Ef 1,3ss.

[10] La expresión targúmica "Espíritu de Amor (*Raḥamîn*) de delante de YY" (cf. Gn 1,2; 8,1 etc.) presenta la misma asociación.

e) *Procedimientos targumizantes* (midrásicos) v. gr. la frase "Vuelva su rostro" [11].

f) *La mención del príncipe de la Asamblea y el Mesías de Israel.* (V,20) [12].

IV.—EL DOCUMENTO DE DAMASCO (CD) [13].

a) *Nombres divinos* [14].

—*Dios, genitivo dependiente de*: obras de: 1,2; II,14; VIII,13; XIII,8; amor de Dios para con los ascendientes: VIII,16; cólera de: I,21-II, 1; III,8; XIX,26; XX,16; órdenes de: II,18 cf. infra; III,2-3; III,12; pacto de: III,11 (abandonar); V,12 (contra los estatutos del pacto de...); VII,5; XIII,14; XIV,2; XX,17; discípulos de: XX,4.

—*Dios, sujeto de*: escondió su rostro a Israel y a su santuario: I,2 [15]; visitará la tierra: VII,9; XIX,6; no los eligió: II,7; dijo por medio del profeta: III,13; estableció su pacto con Israel: III,13; cf. IV,9; ha perdonado (a los antepasados): IV,7; perdonará: IV,10; se ha acordado: VI,2; visitará: VIII,3; decidió: X,16.

---

11 La frase bíblica "vuelva su rostro" recibe una primera aplicación aludiendo a la aceptación de los sacrificios (III,1-2); una segunda aplicación se refiere a la bendición de la Asamblea (III,3-6). Notar las menciones de "diadema" (III,3), "gloria eterna" (III,4), "ángeles santos" (III,6) cf. supra nota 7.

12 Sobre el Mesías de Israel, cf. el estudio de A. S. VAN DER WOUDE, *Le Maître de iustice et les deux Messies de la Communauté de Qumrân, en La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme,* Louvain 1959, p. 121-134; asimismo H. BRAUN, *Qumran und das N. T.*, II, p. 76ss.

13 Además de las ediciones de los textos de Qumrán, tenemos presente la edición de S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries. Vol. I: Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910; New York [2]1970 (con un prólogo de J. A. Fitzmyer) y CH. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford [2]1958. No entramos en la cuestión del Maestro de justicia (I,11) puesto que nuestra búsqueda es fundamentalmente terminológica.

14 Sobre la manera de escribir el nombre divino en caracteres paleohebraicos (fenicios) en el fragmento de la gruta 6.ª correspondiente a V, 17-VI, 1, cf. MORALDI, o. c. p. 238.

15 Aquí se mantiene todavía la palabra "rostro", que en la literatura rabínica será sustituido por Shekiná. Sobre las causas del alejamiento de la Shekiná, cf. *Gloria* p. 330ss.

—*Dios, complemento de*: seguir: VI,1-2; servir a: XX,20; apoyarse en: XX,23.

—*Unico*: XX,32 (los hombres del...).

—*Hacedor*: II,18 (porque no habían guardado las órdenes de su...).

—*Altísimo*: XX,8 (Santos del...) [16].

b) *Palabra* [17].

Una serie de expresiones nos recuerdan contextos parecidos a los que suelen estar en los targumim con Memrá. Así:

"Se rebelaron contra las órdenes de Dios"; (III,5-6).

"No escucharon la voz de su Hacedor, (no observaron) las órdenes de su Maestro": (III,7b-8).

"Rebelión contra los mandamientos de Dios (dados) por medio de Moisés" (V,21).

"Despreciar las prescripciones de Dios; (VIII,20).

"No cumpliendo los mandamientos de Dios"; (IX,6).

c) *Gloria*:

—Un primer lugar fundamental es la mención de la Gloria de Dios con el verbo "aparecerse" que nos recuerda la tradición bíblico-targúmica: XX,25-26.

> "Y todos los que habiendo entrado en el pacto han violado los límites de la ley, cuando aparezca —26— la Gloria de Dios a Israel, serán arrancados *del medio* del campamento" [18].

—En III,20, se nos habla también de la Gloria de Adán y de la vida eterna.

La Gloria de Adán se ha convertido después en un tópico que pasará incluso al gnosticismo.

---

16 En cuanto a la fórmula de juramento (XV, 1-3), tenemos ya un testimonio antiguo de la legislación que continuará en la *Misnāh*, *Šᵉbu'ôt* 3,14.

17 Es interesante notar la fórmula "cuando se cumpla la palabra escrita" (XIX,7), con un texto de Zacarías (cf. el 4.º Evangelio).

18 Seguimos la numeración de SCHECHTER. Sobre la cuestión de cómo ordenar los dos manuscritos, en parte, paralelos, cf. nota de MORALDI p. 265; nuestro texto en p. 270; (en cambio MILLAR BURROWS, o. c. p. 409 y CARMIGNAC, II, p. 170ss, lo presentan como manuscrito B, paralelo a la columna *VII ss*). Téngase presente esta observación para los posibles duplicados de los *textos* que citamos con la referencia XIX-XX.

d) *La mención del Espíritu Santo.*

Es importante también en cuanto empleada en sentido targumizante (como sustitución en lugares de reverencia). Así en V,11-12:

> "Han profanado su Espíritu Santo y con una lengua blasfema han abierto su boca contra los estatutos del pacto de Dios (*berît 'ēl*)".

Espíritu Santo aparece de nuevo en VII,4 y pacto de Dios en VII,5 [19].

e) *La tradición sobre el pozo de aguas abundantes.*

Es un tema que aparece repetidamente con desarrollo detallado de sus interpretaciones: III,16; VI,1-11: la Ley = Pozo; el bastón = interpretación de la Ley; VIII,21 (pozo de aguas vivas); supone un Midrás que se encuentra también en el TP.

f) *Otros procedimientos de tipo derásico como ejemplos de targumismos:*

—La grandeza y el conocimiento son sus ministros (II,4).

—Procedimiento derásico en VII,14-21 (con motivo de Am 5,26-27).

—Temor: (X,2) (temor de Dios).

—Las excusas de David (V,1-6).

—Belial (V,16-21) cf. contraposición Príncipe de la Luz; VIII,2; XII,2; XIX,14.

—Abraham hecho amigo (III,2).

—Castigo por mano de los ángeles (II,6).

—Mesías: (XII,23); Mesías de Aharón e Israel (XIII,21-22) (el fin de los días; ib. liberación); XIV,19; XIX,10-11; Maestro único hasta el advenimiento del Mesías de Ararón e Israel (XX,1).

—*Corazón perfecto* (Dios consideró sus obras porque lo habían buscado con...) (I,2).

—Los vigilantes del cielo cayeron porque no habían guardado las órdenes de Dios, (II,18); ángel de hostilidad (XVI,5).

—Jannés y su hermano (V,18).

—Diversos empleos targumizantes en XX,18-20.

—Casa de la ley (XX,9-13).

—Refugio en el nombre: Dios los perdonará y ellos verán la salvación, porque se han refugiado en su santo Nombre (XX,34).

---

19 La expresión "ungidos por el Espíritu de santidad y videntes de la verdad" II, 12-13 recuerda toda la sección de 1 Jn 2, 18-28.

V.—LA REGLA DE LA GUERRA (1QM) [20].

1.—NOMBRES DIVINOS

—*Dios*, sujeto: Dios se ha mostrado santo (XVII,2);
predicado: Tú eres el Dios de nuestros padres (XIII,7);
delante de (II,2);
vocativo: Dios de las benevolencias (XIV,8); Dios de los dioses (XIV,16).

—*Dios de Israel*, sujeto: Sea bendito (XIII,2; XIV,4); alzará su mano (XV,14) (cf. v. 16);
complemento de: bendecirás (XIII,1; XIV,4; XVIII,6); alabarán (XIX, 12-13);
genitivo: mano del (XVIII,3);
en la presencia del Dios de Israel (I,9).

—*Dios*, genitivo (en las consignas, cf. infra); además: pueblo de (I,6); benevolencia de (II,5); (incensario agradable a...); partido de (XIII,5); (es por la luz eterna); XV,1 (tendrá una redención eterna); espada de (XV,3); misterios de (XVI,17); redención de (I,13) (redención eterna) poder de (cf. infra).

—*Adonay*: XII,8 (21).

2.—PALABRA

Nuestro texto habla solamente de la voz gloriosa (cf. X,8-12 infra en Gloria) y de Verdad (con frecuencia); quizá el término "Orden de Dios" en las consignas, pueda también incluirse en este apartado (cf. infra consignas).

3.—GLORIA

Nuestro escrito presenta una serie de lugares que suponen un empleo muy avanzado de la sustitución.

Al describir el tiempo de la salvación para el pueblo de Dios y de la aniquilación eterna del partido de Belial (por consiguiente, el tiempo escatológico) nos dice (I,8-9):

---

20 Para el texto hebreo seguimos la edición facsimil publicada por E. L. Sukenik (Universidad Hebrea) Jerusalén 1954; para la traducción además de las obras de Carmignac, Moraldi y Lamadrid, antes citadas, tenemos presente la versión latina de P. Boccaccio-G. Berardi, *Bellum Filiorum Lucis contra Filios Tenebrarum*, Fano/Roma [2]1960.

"*El conocimiento y la justicia* iluminarán todos los confines del mundo, brillarán constantemente hasta la consumación de los tiempos de las tinieblas. Mas en el tiempo de Dios, su sublime majestad resplandecerá por todos los tiempos —9— *eternamente* para la salvación y bendición, gloria, y alegría y largos días para todos los hijos de la luz".

La alusión a la revelación de la Gloria es evidente.

La recurrencia de *Gloria de Dios* en las "consignas", puede verse más adelante (§ 4, a).

En el fragmento, mezcla de oración e invocación divina (inspirado en Dt 3,24), que exalta el poder de Dios, encontramos una serie de expresiones que podemos llamar targumizantes y en las que el término Gloria ocupa un lugar central (X,8-12):

"Pues ¿quién hay en el *cielo* y en la tierra, como Tú, Dios de Israel, para igualar tus obras —9— y tu excelso poder?

Y ¿quién hay como tu pueblo Israel, a quien has elegido para ti de todos los pueblos de la tierra; —10— pueblo de los santos del pacto, instruidos en los preceptos, dotados de *conocimiento e inteligencia*, de oyentes de tu voz gloriosa, videntes de —11— los ángeles santos, confidentes y oyentes de las cosas profundas?; (*Tú has creado*) la amplitud de los cielos, el ejército de los astros —12— y el peso de los vientos (o: la tarea de los espíritus: *massā' rûḥôt*) y el imperio de los santos, y los tesoros de la *gloria*... densas nubes".

Las expresiones: elegido para ti, pueblo de santos, oyentes de tu voz gloriosa, nos parece estar en relación con los targumim; lo mismo, la amplificación de "¿Quién como Tú?". Por otra parte la enumeración de nubes, astros, peso de los vientos, tesoros de gloria, parecen responder también a una secuencia estereotipada.

Dentro del mismo contexto de himno encontramos a continuación una secuencia con los mismos elementos (XII,1-15).

—1—"Puesto que junto a ti en los cielos hay una muchedumbre de santos, Ejércitos de ángeles están en tu santa morada para *alabar tu nombre*.

Los elegidos del pueblo santo —2— los has puesto para ti *en una comunidad*;

La lista de los nombres de todo su ejército está junto a ti, en tu morada santa,

y los *ángeles del cielo* están en la habitación de tu Gloria [...]
—7— Pero Tú, oh Dios, *eres terrible* en la Gloria de tu realeza. Y la asamblea de tus santos en medio de nosotros es como una ayuda eterna. *De nuestra parte*, desprecio para los reyes, desdeño —8— e irrisión para los poderosos.
Porque Adonay es santo, y el rey de la Gloria está con nosotros, pueblo de santos, Y las potencias del ejército de los ángeles están entre nuestros alistados —9— el fuerte en la pelea está en nuestra asamblea;
El ejército de sus espíritus está con nuestros pasos [...].
—10—Levántate, fuerte [21]
toma tus prisioneros, hombre de Gloria (*'îš kābôd*)...
—12—Llena de Gloria tu tierra,
de bendición tu heredad
—15— *Hijas* de mi pueblo, alzad gritos de alegría
revestíos de adornos de gloria.

Anotemos de nuevo la expresión pueblo de santos y la ayuda de los ángeles, que en T.P. serán eliminados (y sustituídos por Memrá), la expresión de Fuerte (*gibbôr hammilḥāmāh*) (con la sustitución de Guerrero: *'îš milḥāmāh*, Ex 15,3). La mención de Gloria asociada a reinado (o Rey). La expresión "hombre de Gloria" [22] y el sintagma "habitación de la Gloria".

En el gran himno de XIII,7-8, encontramos también la mención de la elección y la referencia a los testimonios de tu Gloria.

4.—OTROS EMPLEOS CON POSIBLES REFERENCIAS TARGUMIZANTES.

a) *Mano, poder*

El empleo de "mano" es abundante. Además de los lugares que a continuación citaremos en las consignas, podemos citar: fuerza de tu mano XI,1; manos XI,8.11; poder de tu mano XIII,12.14 (cf. infra en apartado b).

---

21 Se discute si este *Gibbûr* de la línea 10, sigue siendo el mismo de la línea 9 = Dios (cf. MORALDI, p. 314) o se refiere a los hijos de la luz (CARMIGNAC, I, p. 112).

22 En XIX, 1-13 (parte final del escrito) encontramos un lugar con bastantes parecidos al texto que acabamos de citar, especialmente a XII, 9-15b. Para no alargar excesivamente nuestro estudio recordemos solamente: Rey de la Gloria (XIX,1); *levántate, fuerte, toma tus prisioneros, hombre de Gloria* (XIX,2-3); llena de gloria tu tierra (XIX,4); hijas de mi pueblo... revestíos de adornos de gloria (XIX,7). Aunque sin pretensión de ser completos anotemos otra mención de gloria en nuestro escrito: "Mesa gloriosa" (II,6).

El empleo de "poder" también es muy significativo a lo largo de todo este escrito dando a veces la impresión de un uso como hipostasiado. Así en I,11; X,6; XI,5 (con la virtud de tu fuerza, de la eficacia de tu valor) [23].

Mano y poder se encuentran unidas a otros términos en la serie de consignas de III y IV y VI, que recuerdan los emblemas del Apc para con los jinetes del Apocalipsis. Destaquemos: Ordenación de Dios III,3; Mano del poder de Dios III,8 (evidente targumismo); La ira de Dios se desborda contra Belial IV,1-2; De Dios la fuerza IV,2-3; poder de Dios IV,4; derecha de Dios IV,7; grandeza de Dios (*gᵉdōl 'ēl*) IV,8; guerras de Dios, poder de Dios IV,12; ayuda de Dios, sostén de Dios IV,14; Jabalina brillante del poder de Dios (VI,2); Saeta sangrienta para abatir a los heridos por la ira de Dios; Llameante espada que devora los inícuos heridos por el juicio de Dios (VI,3).

La terminología recuerda el T.P. en los lugares de Gn 3,24 y Gn 15,17 Esta misma terminología recurre en la descripción que se da en VI,5-6:

> —5— "El primer grupo empuñando lanza y escudo,
> El segundo grupo empuñando escudo y espada para abatir a los heridos por el juicio de Dios y para humillar la línea —6— enemiga con el poder de Dios".

Asimismo las alusiones a "mano" y "poder" se unen estrechamente en la arenga de XV,7b-XVI,1.

Más adelante en XVI, el sacerdote dará ánimo al corazón de los combatientes, recordándoles *el poder de Dios y sus manos*. La nueva arenga, tras una alusión al castigo (juicio) de Nadab y Abihú, dice (XVII,4-5).

> —4— "Mostraos fuertes, y no tengáis miedo de ellos,
> porque tienden a lo que es vano y vacío (*lᵉtōhû ûlᵉbōhu*)
> y su sostén consiste en lo que no existe
> ni existirá. Al *Dios* —5— de Israel
> pertenece todo lo que es, lo que fue y *lo que será* [...]
> en todos los sucesos para siempre".

El lugar es muy importante. Recordemos la traducción targúmica sobre "su sombra protectora los ha abandonado" y la referencia a los ídolos inertes. De otra parte la presentación del nombre divino (cf. T.P. a Ex 3,14) como "el que es, el que era y el que será".

---

[23] El texto prosigue con la cita de Nm 24,17-19 que presenta diferencias con el TM. Ver el desarrollo targúmico de este lugar en *Dios-Palabra* p. 450s.

El texto que sigue, con la referencia a la cualidad de Miguel, puede completar este cuadro sobre el poder de su mano (XVII,5b-9).

El lugar que en este pasaje ocupa Miguel, será sustituido por la Palabra en las traducciones targúmicas. Pero todo nos indica que estamos ante concepciones estrechamente emparentadas [24].

b) *La redención (eterna)*

Dos lugares nos parecen importantes. El primero en I,11b-12a.

> "Será este el tiempo —12— de la angustia para *todo* el pueblo de la redención de Dios: entre todas sus angustias nunca hubo una semejante, desde el momento de desencadenarse hasta el cumplimiento de la redención eterna".

Un segundo texto presenta todas las características de estar influido por el pensamiento de la redención por solo Dios (en ese caso, sería muestra de una relativa época tardía, aunque la expresión es ya de los LXX). Nuestro lugar podría estar en conexión con la polémica "ni Angel ni consejero" que hemos expuesto en *Dios-Palabra*. (Aquí ángel o príncipe). También este rasgo denotaría que nuestro lugar es posterior a los que afirman la presencia de los ángeles en el combate. He aquí el texto XIII,12b-15:

"Nosotros, en el partido de tu verdad,
nos alegramos a causa de tu mano —13— poderosa,
alegres a causa de tu salvación
y nos gozamos *en tu ayuda y tu paz.*
¿Quién iguala tu fuerza, Dios de Israel?
—14— Con los pobres está tu mano poderosa.
¿Qué ángel o príncipe
es como la ayuda *de tu redención?*
Desde antiguo, en efecto, tú has establecido el día
del gran *combate contra las tinieblas,*
—15— *para salvar la luz* por medio de la verdad...".

c) *Angelología*:

Angeles santos VII,6; los ángeles Miguel, Gabriel, Sariel,
Rafael IX,15.16; cf. XII,8.9.
Sobre Miguel, cf. XVII,5-8.

—La batalla escatológica: Gog XI,16; combatirá desde el cielo: XI,18.
—Belial: I, 1.5a. 5b. 14; XI,8; XIII,2.4; XV,13; XVI,11; XVII,15; XVIII,1.3.

d) *Nombre*:

* Confianza en tu gran Nombre XI,2.
* En virtud de tu gran Nombre XI.3.

---

24 La columna XVIII vuelve sobre el mismo tema. Recogemos solo los

VI.—LOS HIMNOS (1 QH) [25].

Nuestro estudio de los Himnos necesariamente ha de ser sucinto. Dejando las características generales [26], presentaremos, dentro de cada poema, los lugares relacionados con el tema de la Palabra, la Gloria y afines.

---

lugares principales: 1 cuando la gran mano de Dios se alce contra Belial; ...3 y la gran mano de Dios se alzará contra toda la muchedumbre de Belial, 11 *nos has mostrado* la mano de tus benevolencias para con nosotros y la mano de tu poder, con una redención eterna, eliminando para siempre *la dominación del enemigo*; 12 y en la guerra te has demostrado *lleno de fuerza* contra nuestros enemigos, hasta la derrota total". Es importante anotar la recurrencia de la mención de "mano" y su asociación a poder, el término "redención eterna" (cf. Targum a Gn 49,1.18). Notar el final de la sección: 13 "Tuyo es el poder, en tu mano está la guerra y ninguno...".

25 Todos los comentaristas de los *Hôdayôt* subrayan las dificultades del texto por su estado de conservación. A ello se añade la diversidad de divisiones en los autores. Así por ejemplo, CARMIGNAC, I, 148ss hace una clasificación propia. Seguimos la edición de E. L. SUKENIK (edición póstuma a cargo de N. Avigad) *'Osar hammegîllôt haggenûzôt, Jerusalem*, 1954. En cuanto a la traducción tenemos presente principalmente la de MORALDI, que difiere considerablemente en muchos puntos de CARMIGNAC a quien también tenemos presente, así como la de GONZÁLEZ LAMADRID y B. P. KITTEL, *The Hymns of Qumran* (SBLDS 50), Scholars Press 1981.

26 Destaquemos algunas notas que pueden servir a modo de introducción a todos los himnos.

—En cuanto a los nombres divinos, la inmensa mayoría de los himnos comienzan con la fórmula "Yo te alabo (doy gracias) Adonay" (o fórmulas parecidas). Así; n.° 1, (I,1, reconstruido); n.° 2 (II,1-2, reconstruido); n.° 3 (II,20); n.° 4 (II, 31); n.° 5 (III,3, reconstruido); n.° 6 (III,19); n.° 7 (III,37); n.° 8 (IV,5); n.° 9 (V,5); n.° 10 (V,20-21); n.° 11 (VI,4b); n.° 13 (VII,6); n.° 14 (VII,26.28); n.° 15 (VII,34); n.° 18 (IX,37); n.° 19 (X,14); n.° 21 (XI,27 en medio del poema); n.° 23 (XI,33); n.° 26 (XIV,8); n.° 27 (XIV,23); n.° 30 (XVI,8); n.° 32 (XVII,17); n.° 33 (XVII,26).

—El nombre de Dios aparece contínuamente. Recordemos especialmente; espíritu que Dios ha formado: n.° 8 (IV,31); obras de Dios: n.° 10 (V,37).

—La exclamación "Dios mío" aparece con frecuencia. Así n.° 9 (V,11. 14.18); n.° 10 (V,33; VI,3); n.° 13 (VII,10.23); n.° 16 (VIII,111.6); n.° 20 (XI,3); n.° 21 (XV,15).

—También la exclamación "Roca mía", n.° 21 (XI,15), unida a "Dios mío".

—La mención de Belial es frecuente. Los principales lugares aparecerán en el texto. Notar las expresiones: astucias de B., n.° 2 (II,16); asamblea de B., n.° 3 (II,22) cólera contra todo Belial, n.° 6 (III,28); torrentes de Belial, (ibd. 28.32); n.° 8 (IV, 10.13a.13b, cf. comentario); n.° 10 (X,27.40); n.° 12 (VII,3); n.° 26 (XIV,21 hombre de).

HIMNO 1.º (I,1-39)

La descripción de la creación contiene en primer lugar la expresión "Tú has extendido los cielos para tu Gloria" (I,9-10) [27]; sigue una enumeración que parece clásica (espíritus, lumbreras, estrellas, vientos, relámpagos, truenos, las reservas, etc.) concluyendo (I,13ss.).

> "Con tu poder (*bekôḥakāh*) tú has creado
> la tierra —14— los mares, los abismos *en* (*tú*) *bondad*, y en tu sabiduría tú has fundado
> *también los cielos, las estrellas*, y cuanto en ellos se encuentra;
> —15— los has dispuesto según tu beneplácito".

La expresión "según tu beneplácito" o "sin tu beneplácito" se repite como un estribillo en todo el himno.

Un poco más adelante:

> "Todo existe según tu voluntad y nada ha sido hecho sin ti" (I,20).

—Abundan las fórmulas poético exaltadoras. Así v. gr. en el n.º 14 (VII, 28): ¿Quién como tú entre los Elîm?; ¿Quién como tu Verdad?

—Las fórmulas de profesión monoteista, v. gr. en el n.º 14 (VII,32 "No hay ninguno fuera de ti"); n.º 17 (IX,23: Tú eres mi Dios).

—Otras expresiones para designar a Dios: Dios eterno, n.º 14 (VII,31); n.º 24 (XIII,12, eres un Dios eterno); Dios Altísimo, n.º 8 (IV,31): Dios de las misericordias y la gracia, n.º 22 (XI,29); Dios de los conocimientos (cf. Deus Scientiarum Dominus), n.º 1 (I,26).

—La referencia al poder de Dios ocupa también un puesto fundamental. Además de los lugares que expondremos con detención en el texto, puede verse: n.º 1 (I,5); n.º 3 (II,24); n.º 8 (cf. infra comentario); n.º 13 (cf. infra comentario); n.º 27 (XIV,23: según la grandeza de tu fuerza).

—Las menciones de "nombre" son también abundantes: n.º 3 (II,30: bendecirán tu nombre); n.º 21 (XI,24-25: sea alabado tu nombre); n.º 23 (XII,3: alabaré tu nombre); n.º 26 (XIV,10-11: bendeciré tu nombre); n.º 32 (XVII,20: a tu nombre [pertenece] la bendición para siempre); frag 4, lín. 17 (bendeciré constantemente tu nombre).

—Los términos antropomórficos se conservan. Así: Ojos: n.º 4 (II,3: tu ojo vela por mí); n.º 30 (XIV,18); n.º 32 (XVII,24); Manos, n.º 8, (cf. infra comentario); n.º 27 (XIV,27: mano... beneplácito); rostro, n.º 5 (III, 3 y nota de MORALDI p. 372 cf. etiam p. 385); mirada, n.º 1 (I,24-25).

—*Šeʼôl* y *ʼabaddôn* son frecuentemente nombrados, unas veces juntos, otros separados. Así ambos términos en n.º 5 (III,16); n.º 6 (III,19); *ʼAbaddôn* sólo en n.º 6 (III,32); *Šeʼôl* sólo en n.º 5 (III,17); n.º 16 (VIII,28); n.º 18 (IX,4); n.º 19 (X,34); n.º 31 (XVII,3).

[27] Para CARMIGNAC (I, p. 177ss) este texto es el himno octavo que abarca col. XVII, 26-II, 19. En I, 8, el texto que precede inmediatamente al nuestro, traduce "[Fuera de ti - nada] se hizo ni es conocido sin tu voluntad" mientras que Moraldi traduce: "porque todo se cumple según tu propósito y nada puede conocerse sin tu beneplácito".

Al tratar de la creación del lenguaje, en un delicioso desarrollo, pone como finalidad "para hacer conocer tu Gloria" y "para alabar tu nombre" (I,29-30).

HIMNO 5.° (III,3-18)

Las menciones de Gloria y boca (III,4.5) se encuentran en situación textual en que es difícil determinar el empleo.

HIMNO 6.° (III,19-36)

La gratitud del salmista por su liberación desemboca en la descripción del grito de la tierra y de las regiones:

—34— "Porque Dios tronará con el rugido de su fuerza
y su santa morada rugirá en la verdad —35— de su Gloria;
El ejército de los cielos hará resonar su voz,
vacilarán y temblarán los fundamentos eternos;
la guerra de los fuertes —36— del cielo flagelará el mundo".

Expresiones semejantes hemos encontrado en 4 Esdras.

HIMNO 8.° (IV,5-V,4).

Los seductores que emplean "*palabras* engañosas" (IV,7), palabras seductoras (IV,10) se describen a su vez como desoyendo la voz de Dios.

"Puesto que *no han escuchado tu voz,*
ni han prestado oído a tu Palabra (IV,17).

Ellos afirman que no es verdadera (IV,18). Más adelante son presentados como "los que traspasan tu palabra" (pîkāh) (IV,27) o se levantan "contra tu Palabra" (IV,35). Este empleo nos parece claramente paralelo al targúmico.

La motivación "a causa de tu Gloria" está también en IV,28 y IV,38.

Las alusiones al "poder" de Dios abundan: Manifiesta en mí tu poder, (IV,8.23.28) (has manifestado tu poder); respóndeles, Dios, juzgándoles en tu poder; (IV,18.19); a fin de que con la fuerza de tu poder conozcan... (IV,32).

Notemos también las alusiones a "mano": fuerza de tu mano (IV,35); en tu mano (V,4) [28]

---

[28] Puede compararse la expresión "diestra de la Geburá", Mt 26,64 y A. M. Goldberg, *Sitzen zur Rechten der Kraft*: BZ 8 (1964) 284-293. Nuestras fórmulas serían precedentes de este empleo todavía sin la característica de empleo técnico.

HIMNO 10.º (V,21-VI,4a).

La acción de gracias por no haber sido abandonado por Dios en su necesidad se concreta ya en el mismo comienzo (V,20-22):

"Porque tu poder es *inexhaurible*
y tu Gloria no tiene límites".

Como se ve, poder y Gloria se encuentran asociados.

HIMNO 11.º (VI,4b-36).

En este maravilloso himno encontramos uno de los desarrollos más interesantes sobre Palabra y Gloria. El autor se consuela pensando en el florecer del pueblo purificado:

—9— Ya que todas sus obras se apoyan en tu verdad
y en tu bondad los juzgarás según la muchedumbre de tus misericordias y la abundancia de tu perdón.
Y los enseñarás según tu Palabra,
—10— y según la rectitud de tu verdad
los establecerás en tu consejo para tu Gloria.
—12—Todas las naciones conocerán tu verdad ('amittᵉkāh) [29]
todos los pueblos tu Gloria
porque has traído *tu verdad* y tu Gloria;
—13— a todos los hombres de tu consejo,
en comunión con los ángeles de la presencia,
y no habrá ya intermediario alguno *para tus santos*...
—14— ...y ellos responderán a tu Palabra Gloriosa,
y serán tus príncipes en la suerte de los santos" [30].

El lugar nos parece decisivo. El Salmista imagina la presencia de la Gloria y la Palabra de Gloria, que sustituye la mediación de los ángeles, que se convierten así en compañeros de su comunión.

---

[29] El empleo de *'emet* (verdad, autenticidad), en sentido de unicidad (conocer al Dios verdadero = conocer al único) tiene sus reflejos en numerosos lugares del 4.º Evangelio y la primera Carta de S. Juan, cf. nuestro estudio *Adoración en espíritu y en verdad. Aportación targúmica a Jn* 3, 23-24, *en Homenaje a* Juan Prado, C. S. I. C., Madrid, 1975, 387-403. Por otra parte es curioso el hecho de la sustitución del anotador de x (cf. MORALDI) sustituyendo al nombre divino con *'emet*.

[30] Para CARMIGNAC es el *poema quinto*, que abarcaría de V,20 a VII,5 y que tendría 12 (?) estrofas. Nuestro texto corresponde a parte de las estrofas 4.ª, 5.ª (perdida), 6.ª y parte de la 7.ª (o. c. p. 218-222). Carmignac traduce el texto de lín. 14 "*Wehēn yāšîbû bᵉpî kᵉbôdᵉkāh*", por "Ellos volverán a tus palabras gloriosas" y lo entiende en nota (p. 222) como "volverán a la práctica de tus mandamientos", o bien: "se convertirán bajo la influencia de tus palabras".

Las coincidencias de esta concepción con la representación targúmica más primitiva son de gran interés.

El himno prosigue anunciando que Dios hará surgir un brote que se convertirá en un árbol (plantación eterna), que dará sombra a toda la tierra, cuya cima se elevará hasta el cielo y sus raíces hasta el abismo, bañadas sus ramas por todos los ríos del Edén, La gloria de su foresta se extenderá por todo el mundo hasta el Sheol (15-17).

HIMNO 13.º (VII,6-25)

El autor comienza:

> "Te doy gracias Adonay, porque me has sostenido con tu fuerza y has derramado sobre mí tu espíritu santo" (6-7).
> "Has fundado sobre roca mi casa y cimientos eternos me sirven de fundamento" (8-9).

Más adelante agradece a Dios que haya enderezado sus pasos por los senderos de la justicia:

> "a fin de que pueda caminar delante de ti en la región *de la vida*, en los senderos de la gloria y de la salvación sin fin" (14-15).

Y termina el Salmista:

> —23— Y tú Dios mío, has socorrido mi alma
> y has elevado mi cuerno —24— en alto:
> resplandeceré con *una luz* siete veces mayor,
> *en la luz que tu has establecido* para tu Gloria
> —25— Pues tú eres para mí luz eterna
> y has hecho firmes mis pies *en tus senderos*".

Como puede verse, el término Gloria no solamente tiene una amplia presencia en los himnos, sino que es uno de los elementos estructurales del pensamiento siempre que se piensa en la creación o en la meta de los elegidos.

HIMNO 16 (VIII,4-37)

Lo importante de nuestro himno es la estructura que establece en relación con el término Gloria a base de las expresiones de Isaías y otros profetas [31].

Dios ha plantado un jardín en el desierto, plantación de cipreses, olmos y bojes para tu Gloria (5). Estas plantaciones que son plantaciones de Verdad (20) nos llevan a la mención del Edén Glorioso (20) y de las hojas gloriosas (22).

---

[31] Cf. MORALDI, p. 409 y CARMIGNAC, I, p. 236ss.

HIMNO 17 (IX,2-36)

El autor, tras la descripción de su angustia, levanta su ánimo pensando en la grandeza de Dios comparado con el hombre (14):

"Sé que hay esperanza en tus benevolencias,
confianza en la abundancia de tu fuerza".

A continuación establece un parangón entre la justicia, la sabiduría y la fortaleza humanas, de una parte, y los correspondientes atributos divinos de otra; la introducción de gloria en relación con carne nos indica que el autor piensa en "Gloria" como uno de los principales.

"Pero en comparación con *tu poder* no hay nadie con poder,
tu Gloria es *sin límites*,
y sin medida es tu sabiduría" (16-17).

Un poco más adelante vuelve sobre la misma tríada: fuerza, gloria y sabiduría, con lo cual nos indica que se trata de una secuencia que domina estructuralmente su pensamiento. Merece la pena citar todo el texto:

—23— En el secreto de tu sabiduría, Tú me has corregido...
—24— Tu castigo vino a ser para mi alegría y gozo,
mis golpes una curación *eterna* y *una medicina* perpetua,
el desprecio de mis enemigos, una corona de Gloria
y mi vacilación una fuerza —26— eterna.
Pues [...] y en tu Gloria, resplandece mi luz,
puesto que de las tinieblas —27— has hecho resplandecer una luz para mí,
has dado curación a mi herida,
y una fuerza maravillosa a mi vacilación
y un espacio eterno —28— para la angustia de *mi alma*,
puesto que tú, Dios, eres mi refugio, mi fortaleza,
la roca de mi fuerza y mi ciudadela:
En ti busco protección".

La idea central es la de la curación mediante la iluminación. La herida y la curación nos recuerdan el desarrollo targúmico palestinense a Gn 3,15. El Targum situará esta curación en los tiempos del Rey Mesías pero relacionada con el cumplimiento de la ley.

HIMNO 18 (IX,37-X,12)

La misma comparación, que hemos visto en el himno 17.º sobre la debilidad del ser humano y la fortaleza y Gloria de Dios aparece aquí: "fuerza" en IX,37 y el estribillo "sin tu beneplácito" en X,2.6. El himno pasa a la proclamación de la grandeza divina con estas palabras:

—8— "He aquí que Tú eres el Príncipe (*Sar*) de los dioses,
el rey de los gloriosos,
El Señor de todo espíritu,
el dueño de toda creatura.
—9— "Sin ti nada se hace,
ni cosa alguna es conocida sin tu beneplácito,
fuera de tí no hay nada [32].
—10— Nada es comparable a ti en fuerza,
nada es algo delante de tu Gloria,
y para tu poder no hay precio.
Y ¿quién —11— entre todas tus grandes obras maravillosas,
puede tener fuerza para estar delante de tu Gloria?
—12—Y ¿qué es él (hombre) que ha de volver al polvo
para tener fuerza para ello?
Solamente para tu Gloria,
has hecho todas estas cosas".

Como se ve, nuestro autor asocia espontáneamente Gloria, creación y fuerza.

La expresión "delante de tu Gloria" nos parece que está ya empleada en forma de alguna manera sustitutiva.

HIMNO 19 (X,14-XI,2)

Las formulaciones sobre la creación de todo por Dios siguen el módulo ya conocido (X,17-19) y lo mismo las proposiciones sobre Gloria:

—20— "Y yo en conformidad con mi conocimiento en tu verdad,
contemplando tu Gloria, narraré —21— tus maravillas".

En las líneas siguientes aparece la fórmula "abundancia de tus misericordias" y la mención de "beneplácito". En ambos casos estamos ante constantes del autor que de una parte se confía plenamente a la misericordia divina y, de otra, acepta y exalta el beneplácito divino.

---

[32] A la luz del texto hebreo ¿cabría traducir: "beneplácito de delante de tí"? En ese caso la fórmula sería parecida a Mat 11,25ss.

HIMNO 20 (XI,3-14)

Encontramos de nuevo la contraposición entre creatura de barro y las maravillas obradas por Dios. Como se ve, es una constante del salmista. Definido este himno como un verdadero catecismo de la Comunidad, es importante destacar que la revelación (boca-Palabra) y Gloria están en el centro del pensamiento del autor.

—5— "Yo quiero cantar tus benevolencias
y meditar tu Poder todo —6— el día
continuamente quiero bendecir tu nombre,
y narrar tu gloria en medio de los hijos de Adán.
En la abundancia de tu bondad —7— se complace mi alma.
Yo sé que tu boca es verdad,
que en tu mano está la justicia
y en tu pensamiento —8— todo conocimiento
y en tu fuerza está todo el poder
y contigo está toda la Gloria
y en tu cólera todos los juicios de castigo".

La asociación de boca-verdad, mano-castigo (justicia) y la compañía de la Gloria, son temas comunes con la mentalidad targúmica [33].

Las expresiones "has manifestado tu poder" (XI,3), "meditar tu poder" (XI,5), así como la santificación del hombre "por causa de tu gloria" (XI,10), y la conexión Gloria y Nombre (XI,6) son temas que ya hemos notado más arriba.

HIMNO 21 (XI,15-82)

La Gloria aparece en unión con el resplandor de la verdad:

"Tu verdad resplandecerá para la gloria perpetua
y la paz será eterna" (XI,26-27) [34].

---

33 Cf. MORALDI, p. 427, para una introducción a este himno. Lo que más llama la atención no es cada término en sí mismo sino la secuencia, patente en este himno, de una cadena de términos: mano, designio, fuerza, gloria, cólera, bondad, beneplácito, consejo, secretos.

34 Para CARMIGNAC (I, p. 260) aquí termina el poema 23 según su numeración; el 24 comprendería XI,27-32. En MORALDI el himno 22 comprende XI,29-32. Es importante también en este pequeño poema la secuencia: favores, misericordia, fuerza, verdad, justicia, bondad, ternuras, etc. CARMIGNAC (I, p. 261) a propósito de la fórmula de XI,29: "Bendito (seas) Tú, Dios de las misericordias y de la gracia", hace notar la semejanza con 2 Cor 1,3 (como en col. X,14).

HIMNO 23 (XI,32b-XII,36)

Estamos ante uno de los himnos fundamentales para nuestro estudio. He aquí la estructura:

—bendición porque le ha concedido las gracias (XI,32b-38),
—súplica (XII,1-2),
—propósito de alabar continuamente a Dios en los tiempos establecidos (XII,3-8). Este orden está establecido según el autor.

Una fórmula importante es:

"Por la boca de Dios y por el testimonio del que es,
era y será" (XII,9).

Se trata de la traducción targúmica para el nombre divino [35].

También es interesante la proclamación monoteísta:

"Y él no tiene fin
y fuera de él no existe nada y nada será,
porque el Dios de los conocimientos lo ha establecido
y no hay otro con él" (XII,10-11).

En la descripción que el autor hace del tiempo nuevo, pone de relieve que "el esplendor de tu Gloria será una luz *perpetua*", (XII,15) [36]; no habrá iniquidad, conocerán a Dios y "se gozarán en el tiempo de tu Gloria" (XII,21-22) [37]; sirviendo a Dios "sin traspasar tu Palabra" (XII,24).

El Salmista pasa a continuación a exponer su condición de arcilla pecadora, destinada a volver al polvo, de donde, según parece suponer el autor, ha de levantarse para dar cuenta a Dios. Si es así, el autor supondría la misma interpretación de Gn 3,19 que tiene el T.P.

Aquí el autor se pregunta (XII,28-30):

—28— "¿Cómo podrá estar (el polvo) ante el que lo acusa
¿cómo estará ante la fuente de la santidad.,

---

35 Para CARMIGNAC XI, 32-X,? forman el poema 25 (?) (la interrogación es del autor). Traduce nuestro texto (p. 264) "Por la boca de Dios y el oráculo del Ser. Sin él (nada) ha sido y nada será jamás". Como se ve, es una traducción bastante diferente. En nota 21 de la p. 265, remite a Jn 1,3 y a los Himnos I, 8.20; X,2.9 y Regla de la Comunidad XI,17.

36 CARMIGNAC (I, p. 265, n. 32) remite al Sal 145,5 y a Is 60,20 (ya citado en VII,25). Pero sin duda alguna la fórmula targúmica *ziw iqarek* supone el ejemplo más acabado de la trayectoria de un término, que, partiendo de la Biblia, va a ir destacándose cada vez más.

37 Así CARMIGNAC (I, p. 266); LOHSE, p. 159; VERMES, p. 189.

—29— *ante la grandeza eterna*
ante el manantial de la Gloria,
ante la fuente del conocimiento y del poder?
Incluso los héroes *maravillosos*
—30— *no pueden* narrar toda tu Gloria
ni estar ante tu ira".

Como se ve, para nuestro Salmista el término Gloria, asociado a grandeza y poder, está en el centro de su concepción de Dios.

HIMNO 24 (XIII,1-21)

El Salmista comienza recordando los beneficios divinos. En el texto, fragmentariamente conservado, se distinguen las referencias a la intervención divina: has revelado tu mano (XIII,3); gloria eterna (XIII,6); narrarán tu gloria, (XIII,11); para dar a conocer tu gloria (XIII,13).

A continuación (XIII,13ss), el autor se pregunta cómo un espíritu de carne (*rûaḥ bāsār*, con notable contraposición de términos) podrá comprender estas cosas, siendo como es un edificio de polvo, sujeto a perversión. Sólo la gracia de Dios (la intervención de Dios) puede remediar esta situación. En este contexto el autor nos introduce en un párrafo XIII,16b-19; dominado por el pensamiento de la Palabra y la Gloria.

"Solamente por tu bondad —17— es justificado el hombre,
en la abundancia de tus misericordias *tú lo salvarás,*
lo adornarás, con tu esplendor, [...]
con abundancia de bienestar,
con paz —18— eterna y días duraderos.
Puesto que [...]
tu Palabra no se volverá atrás.
Y yo tu siervo se —19— por el Espíritu que
me has dado,
que [...]
y que todas tus obras son justicia,
y que *tu palabra* no se volverá atrás".

El término *Raḥamîn*, y la expresión "tu palabra no se volverá atrás", son dignas de tenerse en cuenta y paralelas al uso targúmico.

HIMNO 26 (XIV,8-22)

La conexión boca-palabra que hemos visto en el himno 24 aparece aquí en forma de paralelismo. El Salmista, para indicar la diferencia entre los que han conocido a Dios y los hombres de mentira, afirma:

"Porque todos los que están cerca de ti, no se
rebelan contra tu boca,
y todos los que te conocen, no alteran tus palabras" (14b-15).

Un poco más adelante, el Salmista vuelve a expresar también en paralelismo la misma idea, esta vez mediante "ti"... "tus ojos":

"(Juramento...) de no pecar contra ti
y de no hacer cosa alguna mala ante tus ojos" (17-18).

HIMNO 28 (XV,9-26)

El Salmista, tras afirmar que "en la mano de Dios está la plasmación de todo espíritu" (XV,13) y que nadie puede cambiar las palabras de Dios (Tus palabras) (XV,14), que El sólo crea al justo y lo guarda (XV,15), y que saca de la carne la gloria (del justo) (XV,17), pasa a describir el camino de los impíos, cuyo juicio servirá "para que *todos* conozcan tu Gloria y tu gran poder" (XV,20-21).

Como se ve, nuestro autor parece tener un esquema de pensamiento en que fuerza y gloria están íntimamente asociadas.

HIMNO 29 (XVI,2-7)

La Gloria de Dios llena el universo (3): notemos también la fórmula "servirte en verdad y con corazón íntegro y amar tu nombre" (*ûleʿôbdekā be'emet weleb šālēm wele'ehôb 'et semeka* (7) Todo el salmo está lleno del término Espíritu Santo (2.3.6.7).

HIMNO 30 (XVI,8-19)

La invocación inicial (8) contiene una confesión del Dios Creador:

"Seas bendito, Adonay, grande en consejo,
potente en obras, cuya obra es el universo".

El autor bendice a continuación a Dios porque le ha favorecido con el "Espíritu de tus misericordias" (*Raḥāmîm*) y con el *esplendor* de tu Gloria" (XVI,9). Otras menciones de Gloria (XVI,16) y palabras (XVI,19) están en contextos irrecuperables.

HIMNO 33 (XVII,26-XVIII,33)

Tras la acción de gracias por haberle infundido el Espíritu Santo y haberle *purificado* el corazón (XVII,26), el texto fragmentario nos menciona tres veces la luz (XVIII,1-3) en contextos que parecen referirse a la luz de Dios. El autor describe a continuación la intervención de Dios (XVIII,6b-8) y en ella encontramos, una vez más la conexión entre Gloria y diestra.

Más adelante en XVIII,20-22 encontramos de nuevo, de una parte, la

ecuación palabra-verdad, y de otra la motivación de la creación de todo para la Gloria de Dios [37a].

VII.—DEL ROLLO DE LOS SALMOS (11 QPsª) [38]

XVIII,1-19 (SALMO SIRÍACO II): (UNID VUESTRAS ALMAS A LOS BUENOS)

Los nombres divinos son Yahweh y Altísimo (v. 1.9.14). La sabiduría está personificada [39]. La invitación está centrada en dar a conocer la fortaleza (v. 2) y la Gloria (v. 3.5) (el término hebreo pa'ar):

"Su majestad está sobre todas las cosas" (v. 9).

XIX,1-18 (PUESTO QUE UN GUSANO NO PUEDE ALABARTE)

Encontramos la mención de Gloria en lín. 16:

"Tú, Yahweh, eres [mi] Gloria" [39a].

XXII,1b-15 (ME ACUERDO DE TI, PARA BENDECIRTE, SIÓN)

(La columna termina con el Sal 93,1-3).

En este apóstrofe a Sión, el autor promete que generaciones y generaciones "se alegrarán en la abundancia de su Gloria" (3-4); se trata por consiguiente de la Gloria de Sión, que no está sin relación con la Gloria de Dios. El Salmo termina (15):

37a *Otras menciones en los fragmentos de Himnos.*
frag 2,4: ...para alabar y narrar toda tu Gloria.
5: es por tu Gloria por lo que has hecho todas estas cosas.
16: éstas cosas maravillosas las has hecho por tu Gloria.
frag 3,13: Tú los has hecho para *tu Gloria* y nada ha sido hecho sin ti.
frag 4,19: ...tú gloria y *tú bondad*...
frag 5,9: tus benevolencias para conocer todo en tu gloria y para...

38 Seguimos el texto de la edición oficial por J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave* 11 (11Q Psª), en *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV*, Oxford 1965.

39 D.J.D., IV, 64-65. MORALDI (o. c. p. 477-478) hace notar esta personificación y pone de relieve la impresión que hacen la serie de imperativos iniciales, que se corresponden con una serie de finalidades, y la secuencia de: salvación, fortaleza, majestad, gloria, grandeza etc.

39a D.J.D., IV, 71 emplea *Kābôd* sin sufijo.

"Alaba Sión, a tu Salvador,
mi alma gozará de tu Gloria".

XXIV,1-17 (SALMO SIRÍACO III) (YAHWEH, TE INVOCO)

La súplica a Dios para que le perdone y le enseñe, se motiva:

"Así muchos escucharán tus obras y las naciones alabarán tu Gloria" (v. 7).

Tras una nueva plegaria pidiendo la purificación, el autor se dirige a Dios:

"Tú eres Gloria, oh Yahweh, por esto mi súplica es oída en tu presencia" (11b-12).

Nos podíamos preguntar la conexión que existe entre Gloria y escucha de la súplica.

La parte final, conservada sólo en siríaco, pide a Dios:

"Manifiesta tu gloria de siglo en siglo,
libera, oh Yahweh, a Israel tu fiel, a la casa de Jacob,
tu elegido" [40].

XXVI,9-11 (HIMNO AL CREADOR)

"Delante de él camina la majestad" (2-3).
"Sea bendito el que hace la tierra con su fuerza,
el que hace estable el mundo con su sabiduría,
con su inteligencia ha extendido los cielos" (5b-6).

XXVI,2-11 (DAVID HIJO DE JESÉ)

La expresión "don profético que le había sido dado delante del Altísimo" (v. 10) refleja la expresión targúmica correspondiente.

XXVIII,4-14 (ALELUYA DE DAVID)

"Y dí gloria a Yahweh" (v. 3).

Llama la atención el empleo de Yahweh Elohim (v. 8) y las menciones del ángel en el texto siríaco y griego [40a].

---

40 Cf. MORALDI, o. c. p. 486, nota.—El Salmo de la columna XXVI en D.J.D., IV, p. 90, comentario p. 91. Notar los fundamentos del trono divino. También las menciones de: conocimiento (v. 4), poder, sabiduría, inteligencia (vv. 7-8). Cf. MORALDI, p. 488.

40a Cf. MORALDI, p. 493-494.

VIII.—COMENTARIOS BIBLICOS [41]

COMENTARIO AL SALMO 37 (4 QpPs 37 = 4 Q171)

* convertirse a la ley (II,3) ¿Targumismo?
* la mención de mil generaciones (III,1) y la herencia (otros leen: la gloria) de Adám. (III,2)
* *la herencia del mundo* por parte de la asamblea de los pobres (III,10) [42]
* insidias de Belial (II,10)
* Sacerdote, maestro de justicia, al que Dios eligió para estar en su presencia (*hekînô*) (III,16).

COMENTARIOS A ISAIAS

4QIs a (= 4Q161)

Fragm 8.9.10 (Is 10,33-34; 11,1-5) [43]. La interpretación sobre la raíz de Jesé (lín 18-25) [44] contiene los términos trono de Gloria y la mención de Magog, que también se encuentran en las traducciones targúmicas referentes a la batalla escatológica. El estado fragmentario del texto no nos permite determinar más.

4QpIs b (= 4Q162)

"Estos son los hombres de la arrogancia que están en Jerusalén, son ellos los que han repudiado la ley de Yahweh y han despreciado la Palabra del Santo de Israel" (II,6b-8) [45].

41 Los comentarios bíblicos (*pešārîm*) son unas de las principales fuentes para nuestro conocimiento de la interpretación en la época de Qumrán. Por ello, su importancia para la evaluación de las soluciones targúmicas es fundamental. Es cierto que están condicionados por los intereses de la Comunidad, pero la terminología en muchos casos ha recibido su impacto de las traducciones que debía haber entonces. Es lamentable, con todo, que no tengamos comentarios a los libros del Pentateuco.

42 Notar que el nombre divino en las citaciones del texto bíblico es Yahweh (II,4,12; IV,7.9b); en cambio en el comentario es Dios. Sobre la manera de escribir el nombre divino cf. MORALDI p. 521.

43 Notar "Adonay" en la cita de Is 10,33; lo mismo en 4QpIs (= 4Q 163) en la cita de Is 8,7; 10,12-13.20-24. En este mismo fragmento (4Q 163), la expresión "repudiar los preceptos, los estatutos y la ley" (lín. 10-14).

44 D.J.D., V, p. 14, lín. 19-20.

45 D.J.D., V, p. 15-16. Notar en el texto bíblico citado la expresión "obras de tus manos".

COMENTARIO. A OSEAS

4QpOs a (= 4Q166).

La interpretación que encontramos en II,2b-6 parece inspirarse en Is 38,17 [45a].

4QpOs b (= 4Q167).

La expresión "esconder su rostro" (lín. 4) es interesante como contraprueba, aunque en realidad al estar en un contexto fragmentario no podemos deducir más. El Targum dice "esconder el rostro de su complacencia".

COMENTARIO A MIQUEAS (4QpMich = 4Q168 y 1Q14)

En el fragmento 6-7 se lee "su gloria" sin poder determinarse más.
En el fragmento 12: "...su gloria de Seir".

COMENTARIO A NAHUM (4QpNah = 4Q 169)

En los fragmentos 3-4, en la sección III,3-5 encontramos el siguiente pasaje que parece ser un empleo sustitutivo de Dios, cambiando Gloria de Israel, (usado ya en 1 Sam 15,29) por Gloria de Judá.

—3— "La interpretación se refiere a los que buscan ligerezas y cuyas acciones malvadas serán reveladas, al fin de los tiempos, a todo Israel. —4— Muchos reconocerán su maldad, los odiarán y y los despreciarán a causa de su arrogancia culpable y cuando la Gloria de Judá se manifieste —5— los sencillos de Efraim huirán de en medio de su conventículo, abandonarán a los que los seducían y se unirán a Israel" [46].

COMENTARIOS A HABACUC (1QpHab) [47].

—Al verbo "creer" se le añaden términos a la manera targúmica: creer en las palabras, en el pacto, estatutos. Así los Kittim no creen en los estatutos de Dios (II,14-15); Los traidores no han creído en las palabras del Maestro de Justicia (recibidas) de la boca de Dios (II,2-3; cf. etiam VIII,2-3), ni han creído en el pacto de Dios (II,4) [48].

[45a] Cf. MORALDI, p. 538 y CARMIGNAC, II, p. 78-79.

[46] D.J.D., V, p. 40, MORALDI, p. 550; LOHSE, p. 266-267.

[47] Para el *Pešer* de Habacuc empleamos la edición de M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New Haven 1950.

[48] Son de notar las expresiones: Boca de Dios, execrar la ley (I,8), repudiar la ley de Dios (I,13), profanar su santo nombre (II,4).

—La interpretación que se da al "Tú no mueres" (IV,17-18) supone ya el cambio de los *Tiquné Soferim*, leyendo "Tú no les harás morir" (V,3). Notar igualmente la referencia a los "ojos puros" (en el Profeta se refieren a Dios, en el comentario (V,7-8), parecen referirse a los ojos de los elegidos) [49].

—La interpretación a la frase "puesto que toda la tierra será llena del conocimiento de la Gloria de Yahweh, como las aguas cubren el fondo del mar" (X,15) [50], parece que se refiere al conocimiento revelado, pero del texto en su estado fragmentario no parece pueda deducirse más [51].

—La expresión "servicio de la verdad" (VII,11-12), es también targumismo [52].

—Los misterios de las palabras de sus siervos los Profetas (VII,5) y los misterios de Dios son maravillosos (VII,7), refiriéndose a la palabra profética.

LAS BENDICIONES PATRIARCALES (4QbenPatr)

La interpretación de Gn 49,10 [53], que pertenece a la bendición de Jacob sobre Judá, es mesiánica como en los targumim: "hasta que venga el Mesías de la justicia, el retoño de David" [54].

EL LLAMADO FLORILEGIO (4Qflor = 4Q174)

—La interpretación de la casa refiriéndose al Santuario (frag. 1-2) y la discusión sobre la fórmula *miqdaš 'ādām* (ibid. lín. 6) supone una curiosa transformación del texto de tipo midrásico targumizante [55].

---

49 Cf. nota de MORALDI p. 559.

50 En X,7 se dice que el embustero planea una asamblea de mentira por amor de su (propia) gloria. Notar el contraste mediante el empleo del mismo vocabulario. Cf. etiam XI,9.11.

51 Sobre el apelativo "Roca" en V,1 cf. la observación de MORALDI en la recurrencia del mismo tema en 4Q Dibrê V,19 (p. 650).

52 "*'abôdat ha'emet*"; encontramos también en VIII,2: *bêt hammišpāt* "casa de juicio".

53 Tomamos el texto de la edición de J. M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature*: JBL 75 (1956) 174-176. Para el sentido de la expresión "*ad bô' mešiaḥ haṣṣedeq ṣemaḥ dāwîd* cf. MORALDI, o. c. p. 570-571.

54 La interpretación mesiánica de *Šîlōh* (Gn 49,10) tiene así un precedente y un argumento conformatorio de su antigüedad. Cf. MORALDI ib. y CARMIGNAC, II, p. 287.

55 La fórmula "aparecerá constantemente sobre ella" (lín. 5) (la casa del santuario) nos recuerda tanto la expresión de los LXX para indicar la habitación del Nombre, como las versiones targúmicas a Ex 25,8.22.

—La mención de Belial es frecuente (frag. 1-2 y frag. 1-3).

—El intérprete de la ley es la tienda de David caída y que se eleva para salvar a Israel (frag. 1-2 lín. 12-13).

VISIÓN DE SAMUEL (4Q160) [56]

—Samuel oyó las palabras de Dios (frag. 1, lín. 2).

—Palabra que te ha dicho (frag. 1, lín. 6).

—"En el furor de los que odian a tu pueblo,
tu engrandecerás tu esplendor sobre las tierras y
los mares (serás glorificado), *tu gran gloria* [57] y el temor
de ti sobrepasa? *los dioses de todas las gentes* y (todo)
reino, y todos los pueblos de la tierra sabrán que tú
eres el que los ha creado" (frag. 3-4, lín. 4.b-6.a) [58].

LA CADENA A (4Q177) [59]

Frag 1-4: Los términos "palabras" y "alabanzas de Gloria": no tenemos contexto suficiente.

Frag 12-13, en lín. 9:

"...*el justo* huirá por siempre, y la gran mano de Dios estará con ellos para socorrerlos de todos los espíritus... —10— Dios y sus santos que han establecido, y entrarán en Sión con Gozo y en Jerusalén...".

La expresión "gran mano de Dios" para asociaciones de ayuda nos puede situar perfectamente en una época relativamente distinta de las expresiones targúmicas. En el mismo lugar (lín. 5-7) encontramos la mención del Espíritu de verdad y del ángel de verdad [60].

CONSOLACIONES O TANHUMIM (4Q176)

—La secuencia "Dios... Adonay" (frag. 6-7. cf. Is 51,22-23) que hemos visto en otros lugares.

—La mención de "palabras de consuelo y gran gloria" (frag 8-11, lín. 13) están en un texto fragmentario y no es posible precisar el significado.

---

56 El texto en D.J.D., V, p. 9-11.

57 Estas palabras son reconstrucción. En la edición crítica de Allegro (cf. nota anterior) aparecen en blanco.

58 En el fragm 5 (ib. p. 10), notar las menciones de "fuerza" y "temor".

59 Sobre la inexactitud de este título dado por el editor y sobre el género literario (comentario exegético actualizador) cf. las observaciones de MORALDI, p. 583.

60 Notar que todos estos fragmentos están llenos de distintas referencias a Belial. Así fragm. 1-4, lín. 8,10; fragm. 12-13 lín. 4.7.11.

IX.—COLECCION DE PLEGARIAS LITURGICAS (1Q34 Y 1Q34 bis) [61]

Destacamos un lugar importante contraponiendo de una parte la obediencia de los astros y la desobediencia de la humanidad y exaltando de otra la elección de Israel.

II,1-8—1... *Tú has creado* la lumbrera grande para el período *diurno y la lumbrera pequeña para el período nocturno*... —2— ninguno traspasa sus leyes, sino que todos... —3— y su dominio se extiende por todo el mundo. Pero la posterioridad de Adam no ha reflexionado sobre cuanto le has dado en herencia: no te han conocido —4— cada vez que les has hablado, han obrado impíamente en todo, no han prestado atención a tu gran fuerza. *Por esto* los has rechazado puesto que —5— no amas la *perversidad* y el impío no podrá sostenerse en tu presencia. Pero en el tiempo determinado por tu benevolencia, te has escogido un pueblo, habiéndote acordado de tu alianza, —6— y *lo has destinado* a ser santo para ti, separado de todos los pueblos, has renovado para él tu alianza (fundada) en la visión de tu gloria y en las palabras —7— de tu santo *espíritu*, en las obras de tus manos y en el escrito de tu diestra, haciéndole conocer tus gloriosos fundamentos y las cumbres eternas —8—... Para ellos has *suscitado* un pastor fiel" [62].

Nuestro lugar une los términos Gloria, Palabra (referida según parece a los diez mandamientos) y Espíritu. A pesar de su dificultad, parece relacionar la renovación de la alianza con la visión de la Gloria. De otra parte, la mención de obras de tus manos para indicar las tablas de la Ley presentadas como "palabras del Santo" parece hacer alusión a la denominación targúmica de "Palabras que salieron de la Boca del Santo", y de otra, hacer alusión a las manos del Señor identificadas con el Verbo y el Espíritu [63]. También la descripción que se hace de la elección del pueblo como santo es parecida a la que da el targum que siempre llama pueblo de santos [64].

---

61 D.J.D., I, p. 154.

62 La línea 6 tiene la primera palabra muy insegura; en la línea 7 el término *m'sy ydyk* es interpretado por Barthelemy-Milik como probablemente "ángeles" portapalabras del Dios revelador: *m'sy* en este sentido se encuentra en 1QS XI,20; 1QH; Meg. Gn II, pl. VIII,6; X,8,10/11 inspirado quizá por una exégesis particular de Sal 19,2; 103,22; 149,10, este último en paralelismo con *whsydym*. Por nuestra parte notamos la posterior sustitución en la literatura targúmica de "ángeles portapalabras" por Memrá (cf. *Dios-Palabra*, p. 375).

63 Cf. *Dios-Palabra* p. 370.

64 En frag 1-2 aparece la mención de Adonai dos veces.

X.—PALABRAS DE LAS LUMBRERAS DEL CIELO (4Q DIBRE) [65]

A continuación enumeramos una serie de expresiones que nos parecen interesantes:

—Referencia a fuerza, boca y nombre.

II,7—Oh Adonay, obra pues según tú... según la grandeza de tu fuerza...
8—A nuestros padres en su rebelión contra tu boca [66].
13—Tu nombre en efecto ha sido invocado sobre nosotros.

—Empleo de la simbólica de la Gloria.

III,4—*Hemos sido llamados* únicamente por tu nombre,
por tu Gloria hemos sido *creados*.

IV,8b—Todos los pueblos han visto tu Gloria.
9—Habiendo Tú manifestado tu santidad en medio a tu pueblo Israel.
12—Sión, tu ciudad santa y el templo de tu Gloria.

—Menciones de tipo monoteísta.

V.8-9—Tú solo eres el Dios viviente y no hay otro fuera de ti.

VI,3-4—Tuya, Adonay, es la justicia, porque eres Tú quien ha hecho todo esto.

—Espíritu de Santidad.

V,15—Tú has derramado sobre nosotros tu espíritu de Santidad.

—Denominación de Roca.

V.19—Con nuestros pecados hemos afligido a la Roca [67].

---

65 La edición del texto hebreo fue hecha por M. BAILLET, *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte* 4: *"Les Paroles des Luminaires"*: RB 68 (1961) 195-250.

66 Cf. CARMIGNAC, II, p. 303. La expresión como hace notar MORALDI p. 647 reproduce la forma de la Biblia. Es evidente por otra parte que todavía no se había introducido sistemáticamente el targumismo Memrá por boca (mucho menos en el empleo extralitúrgico).

67 Sobre el empleo de Roca, que evidentemente también depende del contexto bíblico, cf. MORALDI, p. 650.

XI.—HOLOCAUSTO DEL SABADO O LITURGIA ANGELICA (4Q S1) [68]

El texto que vamos a dar continuación está estructurado en torno al número siete (siete príncipes supremos y siete palabras maravillosas con que cada uno bendice). La dimensión eficaz de la palabra (en este caso angélica, pero reductive divina) aparece con una fuerza extraordinaria. He aquí el texto:

Del Sabio. Canto para el Holocausto del Sábado, para el séptimo sábado, el 16 del mes segundo... Alabad a Dios, ángeles todos...

4Q S1 39 (Fragmento A)

"El cuarto —17— de los príncipes supremos
bendecirá en nombre de la majestad real
a todos aquellos que caminan en la rectitud
con las *siete* palabras de la majestad,
bendecirá a los que ponen los fundamentos de la *majestad*
con las siete —18— palabras maravillosas,
y bendecirá a todos los dioses *que exaltan*
el conocimiento de su verdad
con las *siete* palabras de justicia
a fin de que (*ellos obtengan*) sus gloriosas misericordias.

El quinto —19— de los príncipes supremos
bendecirá en nombre de sus maravillas
a todos aquellos que conocen los misterios de los
perfectamente puros
con las siete palabras de su sublime —20— verdad,
bendecirá a todos aquellos que corren a su beneplácito
con las siete palabras maravillosas,
y bendecirá a todos aquellos que le dan gracias
con las siete palabras de majestad
—21— a fin de que lleguen a una majestad maravillosa.

---

68 El texto fue publicado provisionalmente por J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumrân, 4Q Serek Šîrôt 'olat ha Ššabāt*, en *Congress Volume*, Oxford, 1959 (Supplements to Vetus Testamentum, VII), Leiden 1960, p. 318-345.

El sexto de los príncipes supremos:
bendecirá en nombre de las potencias de los dioses
a todos cuantos potentes en inteligencia
con las siete —22— palabras de sus maravillosas
potencias,
bendecirá a todos aquellos que son perfectos en el camino
con las siete palabras maravillosas,
a fin que estén constantemente con todos los dioses
—23—eternos,
y bendecirá a todos los que esperan en él
con las siete palabras maravillosas
a fin de que (obtengan) el retorno de sus benevolencias misericordiosas.

El séptimo de los príncipes supremos
—24— bendecirá en nombre de su santidad a todos los santos,
entre aquellos que ponen los fundamentos del conocimiento,
con las siete palabras de su maravillosa santidad;
bendecirá a todos los que exaltan —25— sus juicios
con las siete palabras maravillosas,
a fin de que (sean) escudos robustos,
y bendecirá a todos los que han sido reunidos de la justicia,
que alaban su gloriosa realeza
por todos los siglos eternos,
—26— con las siete palabras maravillosas
a fin de que (obtengan) la paz eterna.

Y todos los príncipes supremos... bendecirán... el Dios de los dioses en nombre... y todos los...

Una de las expresiones más extraña es la de "dioses" que dentro del monoteísmo dinámico sólo puede explicarse como "seres superiores". Así lo indica el fragmento de que enseguida nos ocupamos:

4Q S1 40 (Fragmento B)

(1) ...
(2) ... Los ministros de la presencia gloriosa, en la morada *de los espíritus* del conocimiento.
Delante de él se postran los querubines y profieren: bendiciones, y mientras se alzan, hay un susurro divino.
(3) ...y sonoras aclamaciones; cuando pliegan sus alas hay un susurro divino.
Por encima del firmamento, los querubines bendicen la imagen del carro-trono,

—4— *alaban la majestad* del firmamento de luz debajo de la sede de su gloria.

Cuando las ruedas se ponen en marcha, los ángeles de santidad vuelven y salen entre —5— las ruedas de su gloria, como imágenes de fuego.

Lo rodean espíritus de suprema santidad, e imágenes de arroyos de fuego, semejantes a la púrpura.

Criaturas —6— esplendentes, (vistiendo) brocados, maravillosos hábitos multicolores, más (esplendorosos) que la sal pura,
los espíritus del Dios viviente, se mueven continuamente con la Gloria de los carros —7— maravillosos [69].
Y el sonido del susurro de bendición (se une) al tumulto de su marcha,
y ellos alaban la santidad mientras vuelven sobre sus pasos.

Cuando se elevan, se elevan maravillosamente, y cuando se posan —8— *y se paran*,
calla el sonido de las exclamaciones de gloria y hay un susurro de bendición divina en todos los campamentos de Dios;
mientras que una voz de alabanza —9—... del medio de todas sus tropas, en...
todos los reunidos alzan gritos de aclamación,
cada uno en su puesto...

El término Gloria (sede, aclamaciones, etc.) llena todo el fragmento. Los misterios del carro divino aparecen ya en nuestro texto.

---

69 Nos parece muy oportuna la reflexión de MORALDI, p. 569ss. sobre la luz que este texto proyecta acerca de las especulaciones sobre la *Merkābāh*, los siete ángeles, etc. Cf. ib. bibliografía interesante. Cf. CARMIGNAC, II, p. 311ss.

XII—EL ROLLO DEL TEMPLO [70]

En este documento de tan reciente publicación, dedicado principalmente a la legislación, hemos tomado nota de las siguientes observaciones:

a) El nombre Divino es *Yahvéh*: II, 12; XIII, 13; XIV, 7; XV, 5. 12. 16; XVI, 10; XVII, 7. 12.13; XVIII, 13.14; XIX, 11.16; XX, 9.14; XXI, 3.8.10.16; XXIII, 3.17; XXIV, 9. XXV, 4. 13; XXVI, 4.5; XXVIII; 2.6; XXXIV, 8; XLVIII, 7.8. 10; LI, 7; LIII, 8; LIV, 14, 16. LV, 9. 14; LXIII, 7.8.

En muchas de las veces que hemos anotado, el término Yahvéh va seguido de "tu Dios".

También se encuentra la denominación Dios solamente LXIV, 12 (en la maldición del colgado del árbol).

La denominación "celoso" la encontramos en II, 12.

b) Un lugar sobre la Gloria que mora en el templo encontramos en XXIX, 8.10:

> Santificaré mi templo con mi Gloria, pues haré morar sobre él mi Gloria hasta el día de la bendición, cuando cree mi Templo estableciéndolo para mí por siempre, según la alianza que hice con Jacob.

La referencia a Ex 23,49 es manifiesta pero la libertad con que se cita nos indica que el legislador piensa en la Gloria como elemento de santificación del Templo. Curiosamente se habla de "hasta el día de la bendición".

En relación con la habitación divina encontramos con frecuencia la expresión "yo moro" generalmente en contextos en que lo trae el texto bíblico. He aquí algunos lugares: XLV, 13-14, XLVI, 12; XLVII, 18, LI, 7-8.

c) Otras indicaciones interesantes pueden ser:

—La expresión "poner mi nombre" III, 4.
—La mención del gran sábado, XXV, 3.10; XXVII, 6.
—La expiación de Cordero y del cabrito, XIV, 11; XVIII, 4.7, (toda la columna) XVI, 13.18, XXV, 20, XVII, 3.14.

---

70 YIGAEL YADIN, *El Rollo del Templo* (en hebreo), Jerusalén, 1977, vol. I, Introducción; vol. II, Texto y Comentario; vol. III, Planchas y Texto, más un vol. suplementario de Planchas. Hemos utilizado la traducción al español de Florentino García (*El rollo del templo*) traducción y notas, publicada en Estudios Bíblicos, 36 (1977) 247-292.

XIII.—EL GENESIS APOCRIFO DE QUMRAN I

La posible relación entre Gn Apoc. y los targumín la hemos expuesto en *Dios-Palabra* [71]. Aquí exponemos simplemente algunos rasgos que podemos llamar targumizantes [72].

a) *Las apariciones* tienen lugar en sueños.

—Se me apareció (*'tgly*) Dios en una visión de noche y *me dijo* (col XXI, lin 8).

—*Después de estas cosas Dios* se apareció (*'tḥzyw*) a *Abraham en una visión* (col XXII, lin 27).

b) *La invocación del nombre* se completa con una fórmula de alabanza:

—*E invoqué el nombre del Señor de los siglos* y alabé el nombre de Dios (col XXI, lin 2).

c) La expresión "Yo seré tu escudo" se explica: "Y te protegeré de lo que es más fuerte que tú" (col XXII, lin 31).

En la línea anterior, la fórmula bíblica "No temas" se completa asimismo con la razón que la acompaña en los oráculos de salvación "Yo estaré contigo", fórmula que a su vez se explica "Yo seré para ti a la vez apoyo y fortaleza". Como se ve, tenemos el mismo proceso targumizante aunque todavía no se ha introducido la fórmula Memrá.

d) *Los nombres divinos*

—Dios Altísimo (*'l 'lywn*), col XX, lin 16.

—Señor mío (*mry*), col XX, lin 15.

—Dueño de los cielos, Dios Altísimo y Santo grande (col XII, lin 17).

---

71 P. 575, n. 5. Además de la obra de J. A. FITZMYER citada en nota siguiente, véase J. CARMIGNAC, É. COTHENET et H. LIGNÉE, *Les textes de Qumran traduits et annotés II*, 1963, 207-219 (por H. LIGNÉE).

72 El subrayado denota las palabras en que la traducción refleja el TH, según hace en su edición J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma ²1971.

—Señor y dueño de todo... de todos los reyes de la tierra (col XX lin 13).

—Dios Altísimo Señor (*mr*) de cielos y tierra (col XXII, lin 16) mientras que el TH tiene aquí "Creador" ("poseedor").

e) *Para la palabra* tanto de Dios como de los hombres [73] utiliza el término *ml'*.

—Y me alegré de las palabras (*lmly*) del Señor de los cielos (col VII, lin 7).

f) Finamente notemos que el autor emplea con naturalidad el término "mano": "Déjame contemplar cómo tu poderosa mano desciende sobre él y sobre toda tu casa". (Col XX lin 14-15) [74].

CONCLUSIÓN

El Génesis apócrifo de Qumrán, tan importante para el aspecto lingüístico del arameo en Palestina, es un testigo de gran valor en dos direcciones: En primer lugar muestra que es anterior a la eclosión de las técnicas targúmicas palestinenses; en segundo lugar manifiesta que tales técnicas están ya fraguándose.

---

73 Y Sara lloró a mis palabras (*mly*) (col XIX, lin 21); las palabras (*mly*) de Lot (col XX, lin 24); y cuando el Rey oyó las palabras (*mly*) de Hirkanos y las palabras (*wmly*) de sus compañeros (col XX, lin 8).

74 Respecto a las explicitaciones de nombres o precisiones identificando los lugares o personajes de la Biblia, puede verse la introducción de N. AVIGAD y YIGAEL YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalem 1956, especialmente p. 37; otros pasajes como la descripción de la belleza de Sara (col XX, lin 2-8) y el sueño de Abraham revelan ya un considerable desarrollo midrásico.

XIV.—CONCLUSION

En los Escritos de la Secta, aunque en cada uno con diversa perspectiva y matices varios, encontramos una serie de líneas de pensamiento y de recurso a pasajes bíblicos de gran interés para conocer el estado de las técnicas derásicas y de las tradiciones haggádicas y halákicas. Quizá sea oportuno resumir en grandes rasgos las principales direcciones. No nos entretendremos en dar de nuevo los escritos y lugares de referencia que hemos aducido a lo largo del Excursus. Sería una repetición inútil y habría que remitir contínuamente a las páginas anteriores. He aquí los principales elementos:

a) *Las denominaciones divinas* más corrientes son Yhwh, Dios, Adonay, Roca, etc.

b) *El empleo de Palabra* gira en torno a los mandamientos promulgados en el Sinaí y en las palabras de los profetas. Para la dimensión creadora se prefiere en muchos contextos los términos "beneplácito", "poder", etc.

c) *La concepción sobre la Gloria* se orienta en las siguientes líneas:

—La manifestación (visión) de la Gloria en el Sinaí.

—La revelación (futura) de la Gloria en la intervención de Dios contra los enemigos o contra los malvados del pueblo.

—La habitación de la Gloria en el Santuario referido ahora a las plantaciones de Gloria que son la nueva comunidad.

—La Gloria en su función protectora especialmente en la experiencia interior de los salmistas.

d) Muchas veces las nociones de *Palabra y Gloria* se combinan en la expresión "Palabras gloriosas", sobre todo referidas a los mandamientos.

e) *La noción del Espíritu Santo, o Espíritu de Verdad*, tiene un relieve especial. Unas veces designa el don interior con que el salmista se siente dotado, especialmente en relación con el conocimiento de la Verdad (revelación divina), otras veces está en conexión con la experiencia de la misericordia divina.

f) Los *misterios del Carro divino* y una serie de referencias a los *órdenes angélicos* aparecen principalmente en las secciones litúrgicas.

g) La secuencia de los términos: fuerza, gloria, bondad, misericordia, etc. se repite en diversos contextos.

h) Las *técnicas derásicas* especialmente el género pešer tiene en Qumrán una serie de preciosos documentos que son material de primera mano para el estudio del género.

i) El florecimiento de esta fecunda labor teológico-bíblica en el Desierto de Judá es sin duda para el cristiano una verdadera "praeparatio evangelica".

EXCURSUS VII

PALABRA Y GLORIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el presente Excursus intentamos dar una visión de conjunto del testimonio del N. T. dentro del marco de lo que podemos llamar targumismos, (sustituciones, expresiones, concepciones, tradiciones). Nos interesan especialmente las denominaciones divinas y las menciones de Palabra y Gloria. En un apartado especial en cada uno de los escritos agrupamos las obsercciones de vocabulario o de expresión que consideramos interesantes. Exceptuamos de este Excursus el 4.º Evangelio que será objeto de un volumen especial. Respetamos la sucesión de los libros bíblicos de las ediciones del N. T. puesto que la cuestión de la datación relativa no es determinante para el propósito de nuestra búsqueda [1].

I.—EL EVANGELIO DE MATEO

No entramos en los numerosos procedimientos midrásicos que se encuentran en el primer evangelio [2].

---

1 Las obras de Bonsirven, Davies, Daube, Le Déaut, Díez Macho, Mc Namara, Black, Willcox, etc. se encuentran citadas por P. NICKELS, *Targum and New Testament*, Roma 1967.

Si es discutible en el A. T., el método de presentación por sucesión cronológica, encuentra en el N. T. dificultades casi insuperables. Así puede verse en la presentación intentada en J. SCHREINER (ed.). *Forma y propósito del N. T.*, Barcelona, 1973, p. 79 y 424-426. En este libro se trata primero de todo el Corpus paulino antes de comenzar la tradición evangélica. Ahora bien, aunque 1 Tes se dice el primer escrito del N. T. ¿no presupone ya la formulación del mandamiento del amor y unas series de Logia? cf. N. PERRIN, *The New Testament. An Introduction*, New York 1974. Dentro del *corpus paulinum* cabe una cierta sucesión cronológica, pero ¿cómo decidir, en un trabajo como el nuestro, entre la datación que dan los diversos autores? Lo mismo digamos para las cartas pastorales y católicas.

2 Enumeremos algunos:

* 1,1-17: técnica midrásica de *Gematría*. Valor numérico de las letras. (David = 14).
* 1,18-24: *Midrás Pešer*: cumplimiento de la profecía de Isaías sobre el Emmanuel. Dentro de este mismo conjunto en 1,21:

1.—LA MANERA DE HABLAR DE DIOS

La expresión "Padre celestial" [3].

La circunlocución "Cielos" por "Dios" v. gr. en la expresión: Reino de los cielos). (31 veces en Mateo) [4].

---

técnica midrásica de etimología popular (Jesús = salvará al pueblo de sus pecados).

* 2,1-12: *Midrás haggádico pešer implícito* sobre Num 24,17; Is 60,6; Ps 72,10-15. Notar los tres tipos de textos que son comunes a la forma de "testimonios".
* 2,13-23: (huída a Egipto y vuelta) *Desarrollo narrativo* con rasgos de Jesús — Nuevo Moisés. Pueden verse: 2,13 (El ángel del Señor se apareció); en 2,15 la técnica midrásica de coincidencia verbal para relacionar dos textos (Os 11,1): De Egipto llamé a mi Hijo); 2,18 técnica idéntica a la anterior (Jr 31,15) en ambos textos la palabra Belén, aunque con distinto sentido; 2,19-20 *Midrás implícito* sobre Ex 4,19 para indicar a Jesús como nuevo Moisés; Mt 2,20: "Han muerto los que buscaban la vida del niño"; cf. etiam Ex 10,28-29 (N y Ngl).
* 3,9 : *Técnica midrásica de juego de palabras*: Dios puede hacer de estas piedras (*'abānîm*), hijos (*bānîn*) de Abraham.
* 5,32 y 19,9: Precisiones de tipo *halákico* sobre el divorcio.
* 21,2 : *Técnica midrásica de adaptación de un texto del A. T.* al N. T. (Mateo habla de asna y pollino para acomodar a Zac 9,9).
* 21,26 : *Técnica midrásica de citar el comienzo de un texto*. Mateo cita Ps 8,3 "por la boca de los niños y de los que maman has hecho brotar la alabanza". Hay suponer puntos suspensivos, puesto que falta 8,3b que es la parte importante "contra tus enemigos para destruir al enemigo y opresor (vengador)".
* 24,37 : *Homilía haggádica* sobre Noé (para el tema de la vigilancia).
* 27,3-10 *Midrás haggádico explícito pešer* sobre Jr 32,6-15; Zac 11,12-13 (para la muerte de Judas).
* 27,46 : *Técnica midrásica de citar el comienzo de un texto*, Jesús en la Cruz recita el "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Ps 22,1). Se refiere a todo el salmo donde se expresa la confianza en que será auxiliado (resucitado) a pesar de la situación humana desesperada.

Otras técnicas midrásicas en el texto del presente Excursus. Agradecemos al Dr. Rodríguez Carmona la sugerencia de muchas de estas técnicas. Puede verse la obra de K. STENDAHL, *Tre School of St. Matthew*, Uppsala 1954.

[3] Mt 5,48; 6,14; 6,26; 6,32; 15,13; 18,35; 23,9. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974, p. 22, nota 4 de la edición alemana. Puede verse también para toda la cuestión estadística R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* Zurich 1958.

[4] En Mt 11,25, la expresión "del cielo" puede tener también carácter de denominación para evitar el nombre divino.

La Circunlocución "delante de": "Así ha sido voluntad delante de ti": 11,26; "No es voluntad delante de vuestro Padre celestial que perezca uno de estos"; cf. Nm 23,27: "voluntad delante de Dios".

Señor del cielo y de la tierra (11,25 cf. Lc 10,21).

El Nombre 6,9 (cf. Lc 11,20) [5].

La Sabiduría 11,19 (Lc 7,35).

El Poder 26,64; cf. Mc 14,62 [6] (*Geburá*).

El gran Rey Mt 5,35.

En su conjunto estas denominaciones y especialmente el empleo del pasivo divino [7] indican una tendencia a sustituir el nombre divino que está todavía distante de la técnica targúmica, pero que es ya un testimonio de su comienzo. Recordamos por otra parte que muchas de estas sustituciones son de la triple tradición, o de la fuente Q.

2.—"VOZ DE LOS CIELOS" Y "GLORIA" EN EL BAUTISMO Y LA TRANSFIGURACION

Es importante en la tradición sinóptica observar que en los tres evangelios tanto en el Bautismo de Jesús, como en la Transfiguración se habla de la "voz de los cielos" y de la comunicación y presencia divina (nube-cielos abiertos). Las concepciones targúmicas sobre Iqar (presencia visible) y sobre la revelación por la Palabra parecen estar en la misma línea.

a) *La narración del bautismo* presenta en Mateo.

- Los cielos abiertos (3,16a).

---

5 J. JEREMÍAS (o. c. en nota 3) p. 22, n. 10 hace observar que *šema* (con el acento en la primera sílaba) sustituye todavía hoy entre los samaritanos al tetragrammaton.

6 Lc 22,69 con la añadidura secundaria "*toû Theoû*";sobre esta denominación (también quizá Mt 22,29 par Mc 12,24), cf. A. M. GOLDBERG, *Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur*: BZ 8 (1964) 284-293.

7 J. JEREMÍAS, (o. c. en nota 3, p. 21-26) ha estudiado con gran atención el tema del pasivo divino. Propone como ejemplos Mt 5,4 (bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados); 10,30 par. Lc 12,7 (pues todos los cabellos de vuestra cabeza están contados). Según la estadística de J. Jeremías el pasivo divino en los tres evangelios sinópticos se encuentra en las palabras de Jesús (en Mc, 21 veces; en los *lógia* comunes a Mt y Lc, 23 veces; solamente en Mateo 27 veces; solamente en Lucas 25 veces). Notar la diferencia con la literatura rabínica que utiliza la tercera persona del plural. Los LXX utilizan con frecuencia el pasivo, pero no parece que por motivos teológicos, sino del lenguaje (distinta concepción del pasivo en griego que en arameo). Por ello parece que no se puede atribuir el empleo en los sinópticos a influencia estilística de los LXX. El autor cree que es en la Apocalíptica donde se encuentra la clave de este lenguaje, pero Jesús lo ha

* El descenso del Espíritu como paloma (3,16b).
* La voz que viene de los cielos (3,17).

La concepción targúmica especialmente en el relato de la Aqeda y en el descenso del Sinaí nos parece buen paralelo [8].

b) *La narración de la transfiguración* en la triple tradición es un episodio de la revelación de la Gloria; aplicación a Jesús de los rasgos del Midrás bíblico de la Gloria de Moisés [9]. En Mateo se subraya el parecido con Moisés [10].

---

extendido a la acción presente de Dios (su actuación llena de gracia en el presente). El pasivo divino evangélico anuncia la presencia de la salvación, ciertamente oculta, de modo que la consumación del mundo está solamente abierta en el misterio.

La extensión del pasivo divino, llevada a término en un campo más dilatado que el de las expresiones puramente apocalípticas-futuras, está de acuerdo con el centro de la predicación de Jesús y es una de las señales más distintivas de su manera de hablar. Sobre el pasivo divino como targumismo, cf. A. Díez Macho, *El Targum, Introducción a las traducciones arameicas de la Biblia*, Madrid 1977 p. 107-108 véase por ejemplo Gn 4,7 (N) "se te remitirá".

Por ello podríamos preguntarnos si el empleo del pasivo divino en la apocalíptica no tendría su paralelo (¿fuente?) en los targumim más antiguos. (Cf. etiam infra nota 16 al final).

8 Remitimos a la tesis de F. Lentzen-Deiss. *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Frankfurter Theolog. Studien 4), Frankfurt am Main 1970. Por nuestra parte indicamos para la expresión "voz de los cielos", Gn 27,33 (N) "y una voz salió de los cielos y dijo"; para la proclamación "Este es mi Hijo amado, en quien me complazco" cf. infra en la transfiguración (Mat 17,5 y paralelos).

9 Esta narración presenta en los tres sinópticos las siguientes notas comunes:

* La conexión con el *lógion* de Jesús sobre su venida en Gloria y sobre los presentes que no gustarán la muerte.
* Los seis días después.
* Los tres discípulos en el monte.
* La transfiguración.
* La mención de Moisés y Elías.
* La alusión al tabernáculo.
* La voz del cielo.

En su conjunto podemos calificar esta narración como *Midrás haggádico implícito* (con una ampliación *sensu lato* de las reglas 1.ª y 2.ª de Hillel: (a fortiori y regulación semejante). A nuestro parecer además del *Midrás de la Gloria de Moisés*, la narración está pensada como el cumplimiento anticipado en Jesús de lo que el *Poema de las Cuatro Noches* llama "la Cuarta Noche" (Revelación del Mesías en la cumbre del Monte acompañado de Moisés y Elías). Sobre el texto targúmico, cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (An. Bib 22), Roma 1963, p. 264ss.

10 Coincidiría con la tendencia general del Evangelio de Mateo que

17,2 Alusión al *rostro* transfigurado explicitando la blancura: sol-luz.
17,3 Habla primero de Moisés y después de Elías (lo mismo en v. 4).
17,5a Una nube *luminosa* los cubrió (daba sombra). Parecería contradictorio. La presencia de Iqar de la Shekiná en T. P. aparece con las mismas características [11].
17,5b En el centro de la narración está la proclamación "Este es mi Hijo amado, escuchadle". Esta proclamación se presenta como "voz desde la nube". La alusión bíblico-targúmica no puede ser más clara. Cf. etiam Is 42,1ss (El Servidor que ha de llevar la ley a las Naciones).

c) *Otras menciones de Gloria*

> "Cuando el Hijo del Hombre venga en su Gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de Gloria" (25,31).

3.—PALABRA

a) *En la Parábola del Sembrador* encontramos las siguientes expresiones:

* Palabra del Reino (13,19).
* El que oye la Palabra (13,19.20.22.23).
* Persecución por causa de la Palabra (13,21).
* Ahogar la Palabra (13,22).

Esta parábola supone en los tres evangelios una terminología técnica sobre la identificación Palabra y predicación. Kittel [12] piensa que se trata de un uso que influirá en la formulación del Logos del 4.º Evangelio. Sobre ello volveremos más adelante [13]. La "persecución por la Palabra" está en la base de la fórmula joánica: "A causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo" [14].

---

ha elaborado su escrito "con el fin deliberado de presentar a Jesús como Moisés" W. D. Davies, *The Sermon of the Mount*, p. 25; (trad. esp. *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975, p. 41). (Cf. lo que hemos dicho más arriba sobre el Evangelio de la infancia).

[11] La Gloria de la *Shekiná* en las apariciones es un tópico targúmico. Puede verse nuestro volumen *Gloria* p. 383-389.

[12] TWNT IV (1942) esp. p. 123ss. Es extraño que J. Kodell, *The Word of God grew. The Ecclesiastical Tendency of lógos in Acts* 6.7; 12,24; 19,20 Bib 55 (1974) 505-519, no cite el estudio de Kittel, que identifica logos = evangelio.

[13] Volumen en preparación dedicado al *Verbo y la Gloria en S. Juan*.

[14] Cf. "*La Palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo*": EstBib 31 (1972) 179-189.

b) *Otros empleos de Palabra*

En la referencia a Dt 8,3, en el relato de la tentación (4,4 *epí panti rēmati*) Mateo conserva la frase "de la boca de Dios" [15].

4.—OTRAS POSIBLES CONEXIONES DE VOCABULARIO Y TRADICIONES [16]

—El Logion sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo (12,31-32) refleja un empleo sustitutivo del Espíritu (Espíritu Santo) en lugares de acciones contra Dios [17].

---

15 En 18,16: "Todo asunto quede zanjado por la boca (palabra: BdJ) de dos o tres testigos" Mateo cita la fórmula de Dt 19,15: "por la boca (*'al pî*; LXX: *epì stómatos*) de dos testigos". Mateo conserva "*epí stomotos*".

16 Para los contactos terminológicos entre Mt y el Targum, además de los citados por M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27) Roma 1966 p. 142-145, podemos indicar:

Mt 5,9 (Serán llamados hijos de Dios) cf. Dt 14,1 (N). queridos sois delante de YY.

Mt 5,48 (Sed perfectos como vuestro Padre celestial) cf. Dt 18,13 (N): Pueblo mío, Hijos de Israel, habéis de ser perfectos en toda obra buena con YY. vuestro Dios; en Jr I: Seréis perfectos en el temor de YY. vuestro Dios.

Para la terminología "hermano" tan frecuente en labios de (cf. Mt 5,22ss; 18,25) Jesús podemos citar el empleo del Dt en general y el de algunos textos targúmicos en particular, cf. Ex 10,23 (un varón a su hermano).

Para la terminología "deuda (deudores)" (Mt 6,12) cf. Lev 4 (N): hacerse culpable = hacerse deudor.

Finalmente para Mt 16,19 (atar y desatar) cf. el vocabulario targúmico "*les será remitido y perdonado*" (N: *šera' wešebaq*) cf. Lv 4,20.31; 5,10.13.16. 18. En todos estos lugares en O: Y se les perdonará.

En N se emplea la expresión corta "se les perdonará" en Lv 4,26.35; 5,26 (aquí O como N); Notar que no se dice esta fórmula (tampoco la correspondiente en hebreo) para el sacrificio por el pecado del Sacerdote.

En Gn 4,13 se dice también "ante ti hay poder para remitir y perdonar. Jn 20,23 y ambos con Gn 4,7. Véase también A. Diez Macho *Targum y Nuevo Testamento,* en *Mélanges E. Tisserant I.* Citá del Vaticano 1964, p. 155-156 y 163-164.

17 Sobre la "blasfemia contra el Espíritu Santo" queremos hacer una observación al conjunto de los textos que hablan de ello en los sinópticos. Pensamos que se trata en primer lugar de un empleo sustitutivo basado en la distinción en *Targum Neofiti*, Nm 5,6 (pecado de los hijos de los hombres, cf. etiam Lv 5,22) y pecado contra Dios (sustituido como Espíritu Santo). La cosa se ha complicado en la tradición evangélica por dos motivos: El término Espíritu Santo ya no era simple sustitución divina, sino tenía unas connotaciones distintas. De la misma manera "hijo del hombre" tampoco era ya un simple giro gramatical para indicar "hombre" sino que podía entenderse como término técnico referido a Jesús. La tensión que podría surgir de esta multiplicidad de empleos la han resuelto de distinta manera cada evangelista.

—Las apariciones del Angel del Señor a José (2,3); la bajada del Angel del Señor para remover la piedra del sepulcro (28,2) tiene su paralelo en la concepción bíblico-targúmica (en 28,5 "el ángel" solamente, se sobreentiende "del Señor").

—La resurrección de los muertos en el momento escatológico (27,53-53) parece también inspirada en la concepción judía.

—"Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy YO en medio de ellos" (18,20). La comparación con la presencia de la Shekiná se ha hecho clásica en los comentarios [18].

—El perdón concedido setenta veces siete (18,21) parece un eco de la tradición targúmico-bíblica.

II.—EVANGELIO DE MARCOS

Las características especiales de este evangelio: su índole narrativa, el lenguaje popular y directo, su ascendencia aramea de una parte y su adaptación a los destinatarios no judíos, hacen más difícil el detectar el material que buscamos.

1.—MANERA DE HABLAR DIOS

—Dios, (passim) el Padre; (8,38; 11,25; 13,22). Dios Altísimo (5,7).

—Diestra del Poder (14,62) [19]; En el Epílogo leemos: "fue elevalo al cielo y se sentó a la diestra de Dios" (16,19).

—Cielo (11,31).

2.—BAUTISMO, TENTACIÓN Y TRANSFIGURACION

a) *La narración del Bautismo* (1,9-11) tiene los mismos rasgos de la de Mateo. La alocución directa no cambia el sentido del conjunto.

b) *La descripción de la tentación de Jesús* en Marcos [20] contiene datos interesantes a relacionar con las tradiciones y vocabulario targúmicos.

---

[18] Cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ss, I, 794 (una serie de lugares). Por nuestra parte pensamos especialmente en la secuencia "nombre-invocación y promesa de presencia" en N. Ex 20,24.

[19] Cf. supra nota 6.

[20] Para el estudio de las pericopas evangélicas sobre la Tentación de Jesús remitimos a J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (Studia Neotestamentica IV), Bruges 1968. Recoge estudios del mismo autor aparecidos en varias revistas, cf. A. VARGAS-MACHUCA, *La tentación de Jesús Mc 1,12-13. ¿Hecho real o relato de tipo haggádico?*, en *Homenaje a Juan Prado*, C. S. I. C., Madrid 1975, p. 301-328. P. POKORNY, *The Temptation Stories and their Intention*: NTSt 20 (1974) 115-127.

La tentación durante cuarenta días, según Mc 1,13, viene de Satanás. Ahora bien, este es precisamente el nombre que en la adición targúmica (N y Jr I) a Ex 32,1ss recibe el enemigo que trata de seducir al pueblo de Israel. Así. v. gr. Ex 32,1: Satanás les seduce (Jr I); el mismo verbo en 32,22 (un pensamiento perverso les seduce); en 32,19 Moisés ve a Satanás danzando en medio de ellos. En 32,24 el mismo Satanás hace la imagen del Becerro de oro. Más adelante en Mc 8,33 Pedro que tienta a Jesús, es denominado Satanás.

Es oportuno hacer observar el oficio que en Mc 1,13 se atribuye a los ángeles "y los ángeles le servían". Sobre los ángeles del servicio, cf. dentro de la misma narración de Ex la mención en 34,5 (N).

c) La transfiguración está precedida por el *logion sobre la Venida en Gloria.*

> "Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la Gloria de su Padre con los santos ángeles" (8,38).

La concepción sobre la venida con los ángeles es danielica, pero la terminología en Gloria, podría ser paralela a la que se encuentra en T. P. [21].
La aseveración (en futuro profético) que sigue (9,1) habla de la venida en poder del Reino de Dios.

> "Les decía también: Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios" [22].

Los elementos peculiares de Marcos en la narración de la transfiguración [23].

* nube que los cubre (9,6)
* vino una voz de la nube diciendo: (9,6b).

d) *Otros empleos de Gloria*

> "Y entonces verán venir al Hijo del Hombre entre nubes con gran poder y Gloria" 13,26.

---

21 Véase nota 11. La expresión "Gloria de su Padre" supone la asimilación del término Gloria dentro de la nueva concepción cristiana de la relación Padre-Hijo. Un texto targúmico esencial es TP. Dt 33,2 "Brilló con su Gloria... y junto con El estaban miriadas de santos ángeles".

22 La expresión "no gustarán la muerte hasta que vean venir" podría entenderse a la luz del giro semítico (*lā'... 'ad lā'*) "sin haber gustado la muerte" o también "verán la Gloria de Dios sin morir". El evangelista la habría aplicado a la transfiguración (vieron la Gloria de Dios sin morir).

23 Para los rasgos comunes y para el sentido del texto cf. supra nota 9.

3.—EMPLEO DE PALABRA

a) *En la Parábola del sembrador* (4,13-20) aparece siete veces el término Palabra en sentido absoluto, como personalizada, pero referida sin duda a la predicación. Como hemos visto en Mateo, se trata de un lugar consagrado por la triple tradición. La expresión "persecución a causa de la Palabra" tiene el mismo origen [24].

La sección de las parábolas termina: "Y les anunciaba la Palabra con muchas parábolas" (4,33).

b) Un empleo de Palabra de Dios como sinónima de la Escritura puede verse en 7,13 "anulando así la Palabra de Dios por vuestra tradición" (cf. 7,8 "dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres").

c) El final largo del Evangelio termina "Colaborando el Señor con ellos y confirmando la Palabra con las señales que la acompañaban" (Mc 16,20).

4.—OTRAS POSIBLES CONEXIONES DE VOCABULARIO Y TRADICIONES [25]

—El *lógion* sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo (3,29) refleja sin duda el choque entre un empleo probablemente targúmico (Dios, que se sustituye por Espíritu Santo en contexto de blasfemia) y la nueva connotación cristiana [26]. Algo parecido ocurre en los textos con la promesa de que el Espíritu Santo los defenderá ante los tribunales (13,11; cf. No sois vosotros los que hablaréis sino el Espíritu Santo 13,12).

—La terminología "Vida" contrapuesta a "Gehenna" (9,43ss).

—La proclamación "Bendito el Reino que viene" (11,10).

—La formulación targumizante: "El es único y no hay otro fuera de El" (12,32) [27].

---

24 Cf. para la parábola en Mateo y nota 14. Anotemos que la secuencia de la parábola del sembrador y de la lámpara (Mc 4.1-22) puede estar determinada por un juego de palabras: *nîr* = surco; *nēr* = lámpara (cf. Jr 4,3) cf. A. Díez Macho. *Ms Neophyti I, IV, Números.* Introducción p. 56* que cita a M. Gertner, *Midrashim in the New Testament,* JSS 7 (1962) 267-291 especialmente p. 271-273.

25 En cuanto al vocabulario anotemos Mc 9,49 (Toda víctima será salada) y cf. N, Lev 2,13 (Toda ofrenda vuestra de *minḥat* salaréis con sal), cf. etiam Nm 18,19.

Para el posible juego de palabras en Mc 13,28, cf. M. Pérez Fernández, "*Prope est aestas*" *Ms* 13,28; *Mt* 24,32; *Lc* 21,29, VD 46 (1968) 361-369.

Cuando los ramos se ponen tiernos... qyṣ (verano)
Cuando veáis estas cosas... qṣ (fin).

Por consiguiente *eggys* debe ser sujeto significando *fin* más que *cerca* pues está en paralelismo con verano. Sería pues un sustantivo, no un adverbio.

26 Cf. supra nota 17.

27 En los targumim es frecuente añadir a la frase "Yo (o El) soy único" la fórmula "Y no hay otro fuera de mi" (de El). v. gr. Dt 32,39.

III.—EL EVANGELIO DE LUCAS

La obra de Lucas contiene numerosas referencias a fuentes implícitas. Por ello su terminología varía de un capítulo a otro. No obstante el autor ha hecho una verdadera redacción y ha integrado los términos de las diversas fuentes en una obra unitaria.

1.—DENOMINACIONES DIVINAS

Además de Dios, Señor, etc. encontramos:

—Altísimo: Hijos del Altísimo (6,35) Hijo del Dios Altísimo (8,28 —confesión de los demonios—).

—Dijo la Sabiduría de Dios (11,49).

—Diestra del Poder de Dios (22,69); "Dios" es adición de Lucas sobre Marcos.

2.—GLORIA Y NUBE

a) *Evangelio de la Infancia* [28].

La concepción de Jesús es obra de la acción inhabitadora (con referencia a la "nube" de protección) de la virtud del Altísimo (1,35).

En el Nacimiento la Gloria del Señor rodea con su fulgor a los pastores (2,9): "Gloria a Dios en las alturas" es el cántico de los ángeles (2,14).

La aparición del Angel del Señor a Zacarías, de pie, a la derecha del altar del incienso (1,11), se inspira en los lugares que conocemos de la tradición de Amós y Zacarías.

La identificación de Gabriel, como "el que está delante de Dios, y he sido enviado para hablarte y comunicarte esta nueva buena", (1,19) recuerda lo que hemos visto de Rafael en relación con Tobías.

Las menciones de Espíritu Santo para indicar la profecía son peculiares de la terminología targúmico-palestinense, aunque sin duda está ya el acento de la revelación del Espíritu en el Nuevo Testamento.

La expresión "El niño crecía y su espíritu se robustecía" (1,80) será un estribillo que después se aplicará a Jesús y a la Palabra [29] (cf. 2,40.52).

---

28 Remitimos a los estudios de Lyonnet, Laurentin, Muñoz Iglesias, Gaechter recogidos en la obra reciente de R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York/London 1977, p. 253-255. La revalorización del concepto de Midrás ha supuesto una revolución positiva en la consideración tanto de los dos primeros capítulos de Lucas como los de Mateo; en particular para Lucas cf. las infancias de Sansón, Samuel, en S. Muñoz Iglesias, EstBib 16 (1957) 329-382.

29 Cf. el artículo de Kodell citado nota 12.

En vez de "todos verán la Gloria de Dios", dice "todos verán la salvación de Dios" (3,6).

b) *La narración del Bautismo de Jesús* [30]

Lucas sigue el relato de la triple tradición, pero en su propia perspectiva que es la siguiente:

—Se abrió el cielo (3,21), con el rasgo peculiar: "mientras oraba"
—y bajó sobre él el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma (3,22a)
—y vino una voz del cielo "Tú eres mi hijo amado; en ti me complazco (3,22b).

c) *El Logion de la venida en Gloria, de los que verán el reino sin gustar la muerte, y la Transfiguración* [31].

La versión lucana contiene importantes peculiaridades:

—El logion de la venida:

"Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre, cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles" (9,26).

—El logion sobre la próxima venida del Reino:

"Pues de verdad os digo que hay algunos, de los aquí presentes, que no gustarán la muerte hasta que vean el Reino de Dios" (9,27).

—La transfiguración [32]:

Moisés y Elías... aparecían en Gloria (9,31);
Y vieron su gloria y a los dos varones que estaban con él (9,32).
Vino una nube y los cubrió con su sombra y al entrar en la nube se llenaron de temor (9,34).
Se oyó una voz desde la nube que decía (9,35).

d) *Otras menciones de Gloria*

"Y entonces verán venir al Hijo del Hombre en una nube con gran poder y Gloria" (21,27).

Como se ve, el empleo de Gloria en la tradicción sinóptica tiene unos lugares estereotipados, aunque los matices varíen en cada autor.

---

30 Cf. lo dicho supra al tratar del Evangelio de Mateo en relación con el sentido de este episodio y las referencias targúmicas. Asimismo la nota 8 supra.

31 Dentro de la estructura global de Lucas, esta sección precede a la del camino a Jerusalén que es el comienzo de su asunción (9,51). El esquema es el de Jerusalén centro.

32 Para los elementos comunes de este Midrash, cf. supra nota 9. Lucas recalca con intensidad el esquema Gloria.

3.—LA PALABRA

* Fórmula de tradición profética: "Fue dirigida la Palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías en el desierto" (3,2) [33].
* La palabra proclamada por Jesús. La gente se agolpaba sobre él para oír la Palabra de Dios (5,1).
* La parábola del sembrador en Lucas (8,4-8.11-15) se ha convertido prácticamente en la parábola de la palabra-semilla [34].
* La familia de Jesús y la escucha y el cumplimiento de la Palabra. "Mi madre y mis hermanos son los que oyen la Palabra de Dios y la cumplen" (8,21). Lo mismo en 11,28: "Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan".
* María escuchaba su Palabra (parte buena que no le será quitada) (10,39-42).

4.—OTRAS POSIBLES CONEXIONES DE VOCABULARIO Y TRADICIONES

—Sobre el Espíritu Santo y poder [35].

Jesús vuelve por la fuerza del Espíritu a Galilea (4,14).

El Espíritu del Señor sobre mí (4,18 cf. cita de Isaías 61,1ss que Jesús hace programática).

El poder de Dios le hacía obrar curaciones (5,17).

La blasfemia contra el Espíritu Santo contrapuesta a la palabra contra el Hijo del Hombre (12,10), conserva mejor el modelo targúmico que Marcos y Mateo.

El Espíritu Santo les enseñará lo que deben decir ante los tribunales, les asistirá (12,12) cf. 21,15 y Act 6,10.

—La identificación serpiente-Satanás-potencia enemiga (no podrán haceros daño) (10,18-20).

—El poder y la gloria de estos reinos (4,6).

—Las apariciones de los ángeles en la Infancia y en la Resurrección [36].

---

33 La presentación del Bautista (3,2-6) utiliza el método de concreción. La cadena de citas es asimismo un procedimiento midrásico.

34 Cf. art. de Kodell citado en nota 12.

35 Lucas es el evangelista del Espíritu Santo que lo asocia a "poder" (*dynamis*): Lc 24,49 y comparar con Hch 1,4-8; Lc 1,35; 3,22; 4,1.18; 10,38; Hch 10,38.

36 La expresión de 15,7 (habrá alegría en el cielo) se especifica en 15,10 (habrá alegría entre los ángeles de Dios). Por ello más que "Dios se alegra" (J. Jeremías) —en cuyo caso sería un sustitutivo— pensamos que se trata solamente de una metonimia (el lugar por las personas).

5.—CONCLUSIÓN [37]

La tradición sinóptica, dentro de la profesión monoteísta radical, supone una aplicación de Gloria, en relación con la vida de Jesús y su anticipación en la Transfiguración.

En cuanto a Palabra, desarrolla especialmente el concepto dinámico de Palabra-Semilla.

Las menciones del Espíritu Santo presentan un compromiso entre la expresión sustitutiva y el nuevo concepto cristiano de la revelación del Espíritu de Dios.

IV.—LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Por su naturaleza especial reservamos dentro de esta misma sección el discurso de Esteban para el apartado final.

1.—EL EMPLEO DE PALABRA

a) Una primera serie de textos hablan de la *Palabra en relación con la proclamación evangélica*, bien por parte de los que la predican bien por parte de los que la acogen:

* Los que acogieron la Palabra (2,41).
* Muchos de los que oyeron la Palabra, creyeron (4,4).
* Predicaban la Palabra de Dios con valentía (4,31) cf. 4,29.
* No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra del Señor por servir a las mesas (6,2).
* Mientras que nosotros nos dedicaremos a la oración y al servicio de la Palabra (6,4) [38].
* No hablando a nadie la Palabra sino a sólo los judíos (11,19).
* Anunciaban la Palabra del Señor en las Sinagogas (13,5).

---

[37] Para las parábolas cf. J. JEREMÍAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen [8]1970, (trad. *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970). Para los procedimientos rabínicos W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975; para el sustrato arameo, M. BLACK; *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford [3]1967, por nuestra parte anotemos que el Logion profético de 21,32: "No pasará esta generación..." corresponde a la construcción aramea: *lā'... qādam 'ad la'* (antes de que estas cosas sucedan —comiencen a suceder—).

[38] Cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEKNT), Göttingen [16]1968, p. 215ss. Estos dos últimos textos (6,2.4) están ya literariamente en la sección que justifica la institución de los diáconos. El conjunto nos recuerda vivamente la situación de Moisés al escoger sus colaboradores (los ancianos) para dedicarse él a llevar los asuntos ante Dios (recibir la instrucción

* Deseosos de escuchar la Palabra de Dios (13,7). (¿El mensaje del Evangelio?).
* Se congregó toda la ciudad para escuchar la Palabra de Dios (13,44) [39].
* Era necesario anunciaros en primer lugar a vosotros la Palabra de Dios (13,46).
* Recibieron la Palabra con toda avidez, investigando diariamente las Escrituras para ver si era así efectivamente (17,11) (En Berea).
* (Conocieron) que en Berea había sido predicada por Pablo la Palabra de Dios (17,13).
* De forma que pudieron oír la Palabra del Señor todos los habitantes de Asia (19,10).

b) Una segunda serie de textos hablan del *crecimiento de la Palabra.*

* "La Palabra del Señor iba creciendo" (6,7) (*En Jerusalén*).
* "Entre tanto la Palabra del Señor crecía y se multiplicaba" (12,24).

La frase está situada en la conclusión del ministerio apostólico en Jerusalén y Palestina, pero podemos preguntarnos si no se refiere a *Antioquía* cuya evangelización había narrado en 11,19-30.

* "De esta forma la Palabra Señor crecía y se robustecía poderosamente". (19,20) (*En Efeso*, capital de Asia) (cf. 10,10 supra).

Este segundo grupo de textos ha sido estudiado por Kodell [40] llegando a la conclusión de que trata del vocabulario que la tradición sacerdotal empleaba para el crecimiento del Pueblo de Dios; la elección de *Logos* en vez de *Ecclesia*, a la que Lucas aplica los mismos verbos, se debería a una preocupación del autor para indicar el origen de la fe [41].

---

de delante de YY). La fórmula "lleno del Espíritu Santo" podría recordar también Nm 27,16-18. Por otra parte sería excesivo pensar que el discurso de Esteban (de reproche) es de alguna manera parecido al de Eldad y Medad (Nm 11,26-30); pero ciertamente el conjunto de las expresiones pueden estar inspiradas en el episodio bíblico-targúmico.

[39] La "palabra de Dios" B* C E, vg; variante: "La palabra del Señor" en P[74] S A Bc; y "a Pablo que disertó largamente acerca del Señor" en D. Notar que se reune toda la ciudad para "oír la Palabra de Dios; cf. la expresión targúmica: "consultar o subir a Yahweh" = "recibir la enseñanza de delante de YY". Ex 19,3 (N y Jr II) cf. *Dios-Palabra* p. 62.

[40] J. KODELL, art. c. (nota 12).

[41] art. cit. en la nota anterior. En p. 511 da como significado el de "comunidad o pueblo de Dios". Lucas habría escogido "Logos" porque partiendo y dando un paso adelante en relación con la parábola del Sembrador (mejor: semilla), quería indicar el lugar central de la palabra creída

A estos lugares cabría añadir dos:

* 13,43 (según el ms. D.): "Y así la Palabra de Dios se difundía por toda la ciudad".
* 13,49: "Y la Palabra del Señor se difundía por toda la región" [42].

c) Dos empleos pueden ser catalogados como de tendencia sustitutiva.

—"Al oír esto los gentiles se alegraron y se pusieron a glorificar la Palabra del Señor (var. "la Palabra de Dios") y creyeron cuantos estaban destinados a la vida eterna" (13,48).

La expresión "glorificar la Palabra" podría estar en la línea de la sustitución targúmica: "glorificar al Memrá de Yahweh" [43].

—"Os encomiendo a Dios y a la Palabra de su gracia que tiene poder para construir el edificio y daros la herencia con todos los santificados" (20,32) [44].

La Palabra aparece aquí yuxtapuesta a Dios en forma sustitutiva y con atribuciones personalizantes.

2.—LA GLORIFICACIÓN DE JESÚS

Tanto en la descripción de la ascensión como en los discursos consiguientes a la venida del Espíritu Santo, Lucas utiliza el término Gloria una sola vez:

"El Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob glorificó a su Hijo Jesús a quien vosotros entregásteis" (3,13).

---

y vivida en comunidad y dispensada mediante el ministerio de la predicación. Cf. 1 Tim 4,14 y Lc 1,80 y notas de la BdJ.

42 Notar que toda la sección 13,43-49 aparece así delimitada por la Palabra (13,44.46, citados más arriba y 13,48 del que enseguida nos ocupamos). Es pues una verdadera invasión de la Palabra en Antioquía de Pisidia. El hecho de que aquí no ponga el estribillo ¿se debe a reservarlo solamente para las grandes ciudades (Jerusalén, Antioquía, Efeso)?

43 Una asociación parecida entre crecimiento y glorificación se encuentra en 2 Tes 3,1.

44 Notemos en este discurso de Pablo a los presbíteros de Efeso otros empleos interesantes:

* El Espíritu Santo testifica por todas las ciudades (20,23).
* El ministerio (de la Palabra, añade la vg.) (20,24).
* El Espíritu Santo los puso para regir la Iglesia de Dios (20,28).
* Acordarse de la Palabra del Señor Jesús que dijo (20,35).
* Herencia de los santificados (20,32); se remite ordinariamente a Dt 33,3.4, pero podría tratarse del término "pueblo de santos" con que se expresa ordinariamente el Targum. Remitimos a M. WILCOX, *Semitism in The Acts*, Oxford 1965.

No obstante una serie de expresiones, bien en representaciones imaginativas, bien en afirmaciones especiales son interesantes. Así:

—Jesús es "asumido" (1,2); levantado en presencia de ellos (1,9a); ha sido llevado (1,11a); le habéis visto subir al cielo (1,11b).

—La nube lo oculta (1,9); está a la diestra del Padre (2,33); Dios lo ha resucitado de entre los muertos (2,24.32) [45].

3.—OTRAS CONEXIONES DE VOCABULARIO Y SEMÁNTICA (FUERA DEL DISCURSO DE ESTEBAN)

—*La efusión del Espíritu Santo* (2,1-4; cf. 1,5.8; 2,33) aparece como cumplimiento de la promesa. Su venida en las manifestaciones visibles está teñida de rasgos midrásico-targúmicos.

Por otra parte no faltan expresiones en que aparece el carácter sustitutivo aunque ya estemos ante una mezcla de vocabulario como el que hemos comprobado en el Evangelio por efecto de la nueva experiencia que la Comunidad cristiana tiene del Espíritu. Así podemos entender la fórmula que habla de "Mentir al Espíritu Santo" (5,3) como "no has mentido a los hombres, sino a Dios" (5,4). Lo mismo la expresión "perseveraban en el temor y en la consolación del Espíritu Santo" (9,31). Esta función de consolar apunta también a una dimensión sustitutiva [46]. Lo mismo las citas de la Sagrada Escritura (4,25): Llenos del Espíritu Santo, y en conexión con la predicación de la Palabra (4,31).

—*El ángel del Señor* es otra concepción frecuente en Hechos [47].

El Angel del Señor habló a Felipe (8,26). Acertadamente la BdJ anota: En el resto del relato se habla del Espíritu, v. 29 y 39; Notar sin embargo la variante 8,39 "El Espíritu Santo cayó sobre el eunuco y el ángel del Señor arrebató a Felipe".

El ángel del Señor libera a Pedro (12,7-11).

Hirió el ángel del Señor (a Herodes) porque no había dado gloria a Dios (12,23).

---

[45] La concepción del Señor Glorificado y su puesto en el conjunto de la teología de Lucas puede verse en H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen [5]1964, 158ss. La importancia de la ascensión como término del "camino" de Jesús ha sido destacada por J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, Rome 1970. Cf. la crítica de E. RASCO, *La teología de Lucas* (Analecta Gregoriana 201) Roma 1976, esp. 31ss y 117ss.

[46] En Hechos aparece el Espíritu como cumplimiento y principio de dirección de la Iglesia. Cf. C. K. BARRET, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1974 y G. HAYA, *L'Esprit, force de l'église* (Lectio Divina), París 1975.

[47] La expresión (ángel del Señor) parece derivar de los LXX. Gn 16, 10.11 y passim.

—La mano del Señor estaba con ellos [48].
—El Nombre (5,41) cf. el contexto "sufrir ultrajes".

4.—TARGUMISMOS EN EL DISCURSO DE ESTEBAN [49]

—La Gloria aparece como un motivo dominante.

Al comienzo del discurso: "El Dios de la Gloria se apareció a nuestro Padre Abraham, cuando estaba en Mesopotamia" (7,2). Esta aparición no se relata en el texto bíblico, sino solamente las palabras. Esteban emplea el término Gloria, corriente para las apariciones. Notar en cambio, en el texto que citaremos enseguida, que la aparición en la zarza del Sinaí se atribuye a un ángel.

Tras concluir el discurso se dice que Esteban "vio la Gloria de Dios" (7,55); las palabras que siguen "Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre que está en pie a la diestra de Dios" (7,56) son de la tradición judeocristiana [50] cuyo origen ultimamente es targúmico (*Iqar*).
—La aparición a Moisés se atribuye a un ángel; "Se le apareció un ángel en el desierto" (7,30); "a este envió Dios como jefe y redentor por mano del ángel que se apareció en la zarza" (7,35) [51].
—La fórmula "resistís al Espíritu Santo" (7,51) puede considerarse también en la línea de las sustituciones targúmicas en contextos de acciones contra Dios.
—Anotamos finalmente el término "Palabras de vida" (7,38). Otros detalles midrásicos caen fuera de interés de nuestro estudio.

---

48 Sobre el "poder" (*dynamis*) en Lc cf. supra nota 35.

49 Remitimos tanto a WILCOX, o. c. (nota 44), como a M. H. SCHARLEMANN, *Stephen: A Singular Saint* (Analecta Biblica, 34) Romo 1968.

50 Esteban es un representante del judeocristianismo "helenista" cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I* (HThKNT) Freiburg 1980, p. 406-416 y 473-475, y E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEKNT) Göttingen [15]1968, p. 220-222 y 242-243 y R. PESCH, *Die Vision des Stephanus* (SBS 12) Stuttgart 1966.

51 El desarrollo a base de la fórmula "Este es Moisés" (7,37ss) recuerdan los desarrollos de Memar Marqah. *The Teaching of Marqah* (BZAW 84) by J. MACDONALD Berlin 1963. Vol. I *The Text*; Vol. II: *The Translation*, véase especialmente todo el libro II.
En 7,44 no se nos especifica el sujeto del verbo "dijo". Como detalles de origen midrásico principales señala J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939, en vv. 22-23; la educación de Moisés, la precisión de la edad (a los cuarenta años mató a un egipcio con conciencia de libertador); en Madian tuvo dos hijos (según el A. T. uno); la visión la tuvo después de los 40 años.

V.—LA CARTA A LOS ROMANOS [52]

a) *La manera de hablar de Dios*

Dios y Padre son los nombres divinos usuales en Romanos [53].

b) *La Palabra*

—Creadora. Un texto alude a la llamada divina a las cosas como fuente

---

[52] Para los procedimientos de tipo midrásico o las formas de argumentación rabínica remitimos a las obras de Montefiore, Davies, Daube, Bonsirven, Lyonnet citados en *Dios-Palabra*, p. 737-739. Una síntesis con diversos ejemplos en J. LUZÁRRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, Est. Bibl. 30 (1971) 177-193. A continuación damos una lista de ejemplos sin pretender ser exhaustivos:

—*Bendición* (doxología) con ocasión de la mención de Dios (1,25: el cual es bendito por los siglos. Amén).

—*Testimonia*, Técnica midrásica y tipo de argumentación rabínica mediante la agrupación de citas para probar una determinada tesis (3,10-18). El criterio en este caso para la agrupación es la fusión de distintos lugares bíblicos para evocar todos los miembros del cuerpo como afectados por el mal: garganta, lengua, labios, boca, pies-caminar, ojos. Es una agrupación de Gl 13,2; 5,11; 139,4; 98,7ss; Is 59,7ss; Prov 1,16.

* *Midrás implícito* sobre Jesús nuevo propiciatorio en su sangre (3,21-26). En pura lingüística habría que decir que se trata de esquema mental pero dado el modo de acercamiento y el talante de Pablo, es preferible llamarlo *midrás implícito*.

* *Argumentación rabínica* a base de un texto bíblico fundamental cuyo sentido se expone y se sacan consecuencias para la tesis. Así en todo el capítulo 4, la justicia por la fe se deduce de Gn 15,6. Para el término "imputar" se aduce Ps 32,1-2 y para la prioridad de la fe sobre la circuncisión (señal de la justificación) se aduce Gn 17,11 y 17,5.

* *Midrás de argumentación rabínica* (a fortiori) sobre Adam y Cristo (5,12-21).

* *Argumentación rabínica sobre liberación* a base de la legislación en bloque (7,1-6).

* *Midrás* sobre el "no desearás" (7,7-13).

* *Midrás implícito* sobre el Espíritu y la Carne (8,3ss) a base de Gn 6,3 (cf. T. P.).

* *Midrás homilético* sobre Israel y los gentiles ante la salvación (cap. 9). Utiliza el procedimiento de haruzim (rosario de textos). No es este el lugar de dar todo el proceso de la argumentación.

En todo el cap. 9-11 la técnica de florilegios está abundantemente representada.

* *Midrás halákico* sobre prohibición de la venganza (12,19ss). Se deduce de Dt. 32,35; Prov., 25,1s (cf. la Regla 4.ª de Hillel: *Binyan 'āb miššᵉnê kᵉtûbîm*.

[53] Los atributos divinos de Rom 1,20: poder eterno y divinidad; y el de "justicia" requieren un tratamiento especial. La asociación Gloria-poder-Espíritu, cf. nota 35.

de su existencia: "Llama a las cosas que no son como si existieran" (4,17) [54]. El acto de fe de Abraham tiene como objeto el poder vivificador de Dios, comparable a la creación.

—Directora de la historia. "Porque pronta y perfectamente cumplirá el Señor su Palabra sobre la tierra" (9,28). Sin duda tenemos aquí una asociación a la eficacia de la acción de la Palabra (cf. TP Nm 23,19) [55]. Es la eficacia de la predicación [56].

—Sentido de oráculo divino (9,6.9). Notar que se dice "Logos". Se refiere al lugar escriturístico. ¿Se podría referir al Verbo a quien se atribuían las manifestaciones de Dios hablando? (Targum Gn 18,10.14).

—Un empleo absoluto "Cerca está la Palabra" (10,8).

c) *La Gloria*

—Un primer texto en 1,23: "cambiaron la Gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles" [57].

—La alusión que encontramos en 3,23: "Todos pecaron y están privados de la Gloria de Dios", podría referirse a la gloria de que fueron privados tanto Adam por su pecado en el paraíso, como los Israelitas por su pecado del becerro de oro [58].

—La Gloria del Padre y la resurrección de Cristo.

> "Fuimos pues con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la Gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (6,4).

Es curiosa esta asociación paulina. La Gloria de Padre es aquí sinónima

---

[54] Sobre este texto cf. de O. Kuss, *Der Römerbrief* I, Regensburg 1957, p. 190. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT, 6), Freiburg 1977, p. 132.

[55] Cf. Os 2,1; Is 10,22-23; Rom 11,5.

[56] Cf. Schlier, o. c. p. 304, otra interpretación. El avance de la Palabra en la historia ha sido descrito por Hechos (cf. supra IV, 1) como un testimonio a la Palabra (seréis mis testigos) desde Jerusalén hasta los confines del mundo.

[57] La expresión tomada de Sal 106,20, encierra el término "gloria" en el sentido monoteístico. Notar también las expresiones correlativas "Gloria"-"Inútiles" an Amós y Jeremías.

[58] Así H. Schlier, o. c. p. 107, que cita Vit Ad 205 y otros textos. Nos parece que las referencias targúmicas de Adam privado de sus vestidos de Gloria (Gn 3,21) y los israelitas privados de la diadema de Gloria que llevaban en su frente (Ex 32,25) precisan más aún la terminología paulina por su conexión entre pecado-privación de gloria. Con la figura de Adam privado de la Gloria (cf. Rom 5,12ss) se expresa más aún la necesidad universal de la salvación. Sobre la Gloria en S. Pablo, cf. H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtliche Begriff*, en *Studiorum Paulinorum Congressus*, 1, (Analecta Bíblica 17), Roma 1963, p. 45-56.

de la fuerza del Espíritu que da vida. Nos movemos en la amplia concepción de la literatura intertestamentaria: "Gloria de Dios" como esquema para denotar su actuación, su fuerza, especialmente en la resurrección, su poder vivificador.

—La Gloria privilegio de Israel.

> "—Los israelitas— de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas" (9,4).

Esta enumeración de los privilegios de Israel está hecha con categorías totalmente judías [59]. La Gloria (presencia divina) es vocabulario bíblico, pero su peculiar relieve se debe a la frecuencia con que el Targum la ha introducido para exponer tanto las apariciones como la presencia permanente. Por otra parte hay una serie de desarrollos targúmicos sobre las cosas que acompañaban a Israel o sobre las cosas que se perdieron con la destrucción del 2.º templo [60].

—La Gloria como elemento en la doxología (16,27).

d) *Otras conexiones de vocabulario y asociaciones*

—La conexión Espíritu Santo y amor derramado (efusión) (5,5).
El Espíritu que intercede (8,26).
Por la Caridad del Espíritu Santo (15,30) cf. *Raḥamîm*.

—El midrás sobre carne y espíritu (8,1-3) [61].

—La preocupación por la justificación de Dios [62].

—La promesa a Abraham.

> "En efecto, no por la ley sino por la justicia de la fe, fue hecha a Abraham y su posteridad la promesa de ser heredero del mundo" (4,13).

Recordad Gn 15,1 (N) como posible fuente para la frase "heredero del mundo" [63].

—La concupiscencia. La fórmula de 7,7 "¡No te des a la concupiscencia!"

---

[59] STRACK.-BILLERBECK, o. c. 3,262.

[60] Cf. P. SCHAEFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972, p. 89ss.

[61] La fórmula "se debilitaba por la carne" (Rom 8,2) nos parece una clara alusión a la tradición targúmica de Gn 6,3.

[62] La tendencia judía sobre la justificación por las obras es en parte un producto de la "justificatio Dei". En efecto ¿cómo salvar la dificultad de arbitrariedad en Dios, si no median los méritos de los hombres? Pero en ese caso la libertad divina puede quedar derrotada. Cf. ST. LYONNET, "Gratuité de la justification et gratuité de salut", en *Studiorum Paulinorum Congressus* p. 95-110.

[63] La frase paulina supera las promesas de Gn 12ss. Cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* 129.

(*ouk epithymēseis*) recuerda la manera como el TP presenta los diez mandamientos [63a].

—La forma de hablar de Satanás: "El Dios de la paz haga que vuestros pies pisen a Satanás velozmente" (16,20).

—La fórmula: "La Gracia de Nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros" (16,20). Puede reflejar también la tendencia a sustituir la expresión "Dios sea con vosotros".

VI.—PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS [64]

a) La denominación es "Dios". Un lugar sobre los términos "Dios" y "Señor" (este último aplicado a Cristo) encontramos en 8,1ss.

b) *En cuanto a Palabra* encontramos:

* La palabra de la cruz = predicación sobre...
* La palabra de Dios en sentido de proclamación de (14,36).
* La palabra escrita 15,54.

c) *En cuanto a Gloria*

* La fórmula "para Gloria de Dios" (10,31).
* El Midrás sobre la mujer, gloria del varón y el varón imagen y gloria de Dios 11,7ss, puede contener alguna especulación, pero sería en el orden de la protología [64a].

d) *Otras expresiones dignas de atención*

—El Espíritu de Dios se concibe habitando en los cristianos como en un templo (3,16).

—Una posible alusión a los mandamientos según el T. P. tendríamos en 5,9: "No os asociéis a los impuros, a los ladrones, a los idólatras".

Nuestro lugar, unido a la alusión pascual (la vieja levadura 5,7) podría ser un eco de las lecturas de la Pascua que por esos días celebraba el Após-

---

63a Cf. Ex 20,17; Dt 5,18.

64 Cf. O. Kuss, o. c. (nota 54), p. 443. Escrita probablemente en Efeso, entre la fiesta de la Pascua y Pentecostés (cf. 16,8: "permaneceré en Efeso hasta Pentecostés"); cf. W. G. Kümmel, *Einleitung in das N. T.*, Heidelberg [17]1973, p. 241, presenta muchas reminiscencias de las lecturas pascuales. Cf. H. Windisch, TWNT 2 (1935) 905-906. Además de las indicadas en el texto podemos destacar el día del Señor y la revelación de las obras de cada uno mediante el fuego (3,13), la Cena del Señor, recuerdo de la Pascua (11,17ss); la expectación de la venida del Señor: *Maranatha*: Señor nuestro ven, (16,22).

64a Cf. J. Jervell, *Imago Dei* (FRLANT 58) Göttingen 1960.

tol en Efeso. Esto mismo podría deducirse de la homilía haggádica de 10,1-13 [65].

VII.—SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS [66]

a) *Las denominaciones divinas* son las corrientes en Pablo. Notamos no obstante una tendencia a acompañar la mención de Dios con términos que podrían recordar el influjo de los apelativos: El Dios de la misericordia. El amor del Padre [67].

b) *La Palabra*

—En 4,6 se alude a la creación de la luz mediante el "hablar" divino. La creación sería un acontecimiento de referencia para la iluminación neotestamentaria por la gloria de Cristo.

—La Palabra de Dios se asocia a un contexto de acciones contra Dios, como "adulterar la Palabra de Dios" (4,2) que hacen referencia a la predicación pero que indican una tendencia al empleo sustitutivo [68].

---

65 Para las lecciones del desierto Pablo se inspira en los textos de Exodo (13ss) y especialmente Nm 11-25. En v. 4 (la roca que seguía a los israelitas) Pablo alude al midrash según el cual (para explicar el doble relato de Moisés y el agua de la peña) la roca seguía a los israelitas por el desierto. El midrásh se desarrollará posteriormente: al cruzar el mar Rojo se abrieron doce caminos; después hubo una fuente junto a cada tienda y los seguía. En v. 6ss los acontecimientos del desierto se proponen como ejemplo de lo que no debemos hacer. Cf. H. CONZELMAN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT), Göttingen 1969, 194ss.—Str.-B. 3, 405ss.

66 Tras la 1.ª Carta a los Corintios, escrita en Efeso, Pablo va a Tróade y Macedonia (cf. Hch 20,2). Nos preguntamos si esta 2.ª Carta fue escrita en Filipos hacia la Fiesta de Ros-hashanna y Tabernáculos en el año 55 ó 56. (Cf. W. G. KÜMMEL, o. c. p. 255). Una serie de alusiones quedarían así explicadas: la reconciliación (cap. 5); las alusiones a Moisés, la tienda, la promesa "habitaré en medio de vosotros".

En cuanto a los procedimientos midrásicos, además del midrás (homilía haggádica) sobre el velo de Moisés en cc. 3-4, del que nos ocupamos en el texto, podemos indicar el *midrás halákico* de 8,15; Pablo deduce la igualdad que debe existir entre los cristianos de Ex 16,18 (los que recogían el Maná, recogían igual porción) según la regla 3.ª de Hillel: *binyan ʾāb mkkātûb ʾeḥād. La técnica midrásica* de Florilegio la emplea en 9,10 (fusión de Is 55,10; Os 10,12; Dt 11): el criterio de agrupación es la relación con la lluvia.

67 La fórmula clásica en 13,13. La frase "El amor del Padre" podría ser un intercambio del "Padre de las misericordias" (*Raḥămim*). Notar "gracia" asociada a Jesucristo y "comunión" al Espíritu Santo.

68 Cf. K. PRÜMM, *Diakonia pneumatos. Der 2. Korintherbrief als Zugang zur apostolichen Botschaft*, Freiburg 1960ss.

—Otros empleos: Palabra de reconciliación (5,19); Palabra de Verdad (6,7).

c) *La Gloria*

Nuestro escrito está profundamente influenciado por el esquema Gloria, hasta tal punto que podríamos considerarlo como elemento estructurante de la Carta.

Ya en 1,20 el autor introduce el tema de la Gloria en una frase enrevesada: "Por lo cual mediante él (Cristo) el Amén para Dios en relación con la Gloria por parte nuestra". (Por lo cual nuestro Amén a la Gloria de Dios) [69].

Pero el lugar principal es el midrás sobre *la Gloria de Dios en el rostro de Cristo* (3,1-4,6) [70]. El autor, con motivo del Ministerio del Nuevo Testamento, lo compara con el Ministerio de Moisés, estableciendo casi una antítesis entre Antigua y Nueva Alianza, basada en el término Gloria: He aquí algunas expresiones:

* "Ministerio glorioso" (3,7.8.9).
* "Porque si aquello, que era pasajero, fue glorioso, ¡cuánto más glorioso será lo permanente!" (3.11).
* Gloria de su rostro (3,7).
* No era Gloria aquella glorificación en comparación de esta Gloria sobreeminente (3,10).

Este ministerio glorioso que es el del Espíritu (3,8) [71] está relacionado con la contemplación de la Gloria de Dios:

> "Más todos nosotros, que con el rostro descubierto, reflejamos como en un espejo la Gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos (de claridad en claridad, de gloria en gloria), conforme a la acción del Señor, que es el Espíritu" (3,18).

De ahí que al Evangelio se le llama en 4,4 "El Evangelio de la Gloria

---

[69] Es difícil determinar si se trata de gloria como actuación de Dios: En Cristo Dios ha dicho Sí y nosotros reconocemos con nuestro Amén esta actuación suya. O si se trata de que nuestro Amén en Cristo es un acto de gloria a Dios (de honor a Dios).

[70] Sobre la relación de este texto con las tradiciones targúmicas, cf. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, (Anal. Biblica 27), Roma 1966, 168-188. Cf. et. *Dios-Palabra*, p. 423-24. La relación con la noción de "imagen" está especialmente en 3,18 cf. J. Jervell, o. c. p. 176-180. Una visión de conjunto del contenido de 3,18-4,6 en F. X. Durrwel, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona [3]1967 p. 114.

[71] Notar en 3,3: la escritura del Espíritu del Dios vivo; en 3,17 "El Señor es el Espíritu". Sobre ello cf. McNamara, o. c. p. 182ss.

de Cristo". Y la obra de la iluminación en Cristo se compara con la creación de la luz en 4,6.

"El mismo Dios que mandó brillar la luz de entre las tinieblas, ha iluminado nuestros corazones con el conocimiento de la Gloria de Dios que está en el rostro de Cristo".

Las numerosas alusiones bíblicas que contiene este midrás pueden muy bien haber sido sacadas del texto de los LXX. Sin embargo la contemplación de la Gloria de Dios tendría mucha mejor explicación si Pablo conoce los desarrollos midrásico-targúmicos sobre el texto del Exodo, cf. Ex 34,29 (Jr I): (El resplandor de su rostro) "que le venía del resplandor del Iqar de la Shekiná de parte de YY. al tiempo de su hablar con él" [72]. Pablo habría aplicado en cristiano este Midrás para describir el ministerio apostólico. La Gloria de Cristo se refleja en el rostro del cristiano. Esto se confirma si tenemos presente que la identificación del Señor con el Espíritu ha podido inspirarse asimismo en las tradiciones targúmicas como Nm 7,89 [73]. Según Jr II-110 en Ex 14,19 "El Espíritu Santo que habla con El" [74]. El término "Gloria" vuelve más adelante a estar presente en 4,18: "Peso de Gloria", referido a la fructificación en la otra vida de nuestras tribulaciones presentes.

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—En el famoso texto sobre la santidad de los cristianos y su separación de los impuros (6,14ss) encontramos la concepción de la comunidad como santuario y el término Belial [75].

—La transfiguración de Satán en Angel de Luz (11,14) (cf. Ex 3,1s, Jr I).

—El término "poder de Dios" en 6,7 aplicado a la actuación de Pablo; en 13,4 a la resurrección; fuerte con el poder de Dios, cf. 12,9-10 (Geburá?).

—No tenemos poder en contra de la verdad, sino en favor de la verdad (13,8) cf. Balaam.

—"Pecaron y no se han convertido" (12,13) cf. la justificación de Dios en los textos targúmicos palestinenses.

—Declaración de dos o más testigos (13,1).

Todas estas expresiones no significan dependencia del targum pero sí contactos con tradiciones comunes.

---

72 Para este Midrás puede verse *Dios-Palabra* p. 387 y *Gloria* p. 110 y 341.

73 Sobre el Espíritu Santo en Nm 7,89 (Jr I) cf. McNamara, o. c. (nota 70) p. 184-186.

74 También en relación con el campamento de los israelitas tenemos en TP una ampliación de la mención de Espíritu en Nm 11,17.

75 La relación de este texto con el pensamiento qumránico en H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, I p. 201ss. Cf. C. K. Barret, *The Second Epistle to the Corinthians* (Blak's NTC), London 1973, p. 196-198.

VIII.—CARTA A LOS GALATAS

Esta carta profundamente dominada por la polémica no tiene nada relativo a Palabra [76] y Gloria [77]. Solamente anotamos como observaciones que pueden entrar en el campo de nuestra búsqueda lo siguiente [78].

—La descripción del Espíritu como signo de la incorporación (4,1-7 y 3,14).

—Las menciones de ángel del cielo (1,8), ángel de Dios (4,14).

—Donación de la ley por medio de los ángeles (3,19); alusión a la tradición rabínica que atribuye un papel a los ángeles en la promulgación de la ley.

—La localización del Sinaí en Arabia (4,25).

—El mundo presente malvado (1,4).

—El Midrás sobre Isaac e Ismael (4,29).

En su conjunto la carta a los gálatas ha iniciado un riguroso Derás, investigando los lugares bíblicos que podía apoyar la tesis paulina de la justificación por la fe. En la carta a los Romanos se volverá con más calma sobre el mismo tema.

IX.—EFESIOS [79]

A) *Simbólica de la parte doctrinal de la Carta*

a) La bendición

En este escrito solemne y casi litúrgico, tras el saludo, encontramos la bendición, una de las piezas más grandiosas del N. T. (1,3ss). En ella hay los siguientes elementos:

—La elección en Cristo antes de la creación del mundo.

—La Redención por la sangre de Cristo y la pacificación evocando el día de la expiación.

—El sello del Espíritu Santo a los creyentes.

---

[76] Logos-mandato en 5,14.

[77] Gloria como elemento en la doxología en 1,5.

[78] El Midrás haggádico (homilía) sobre la justificación (cap. 3) está basado en Gn 15,6; 12,3; Dt 27,26; Hab 2,4; Lv 18,5; Dt 21,23; Gn 12,7. Notar la técnica de exégesis gramatical: singular = Cristo (3,16) cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEKNT) Göttingen [13]1965, 145. El midrás sobre la justificación de Abraham en Rom 4 se fundaba, cmo hemos visto, en Gn 15,6; Ps 31,1-2; Gn 17,5-7. Otro midrás haggádico homilético en Gal 4,21ss, sobre Agar y Sara.

[79] Nuestro campo de trabajo prescinde por principio de la cuestión de la paternidad de la carta. Cf. W. G. KÜMMEL, *Einleitung* p. 314-320 y

b) *La acción de gracias y oración* correspondiente (1,15ss) está centrada en las mismas perspectivas de la bendición poniendo de relieve la acción salvífica realizada por Dios en Cristo y que consiste en una doble dimensión: en primer lugar la asociación con Cristo en su muerte, resurrección y ascensión, y en segundo lugar la pacificación y unificación de judíos y gentiles.

La simbólica del crecimiento y de la construcción se combina para describir la nueva situación que tiene como meta el acceso al Padre por medio de un solo Espíritu y llegar a ser morada de Dios en el Espíritu.

c) En el c. 3.º Pablo reflexiona sobre este misterio dando gracias a Dios y pidiendo que los fieles sean robustecidos en la fe y en el amor.

d) En el c. 4.º, tras la invitación a la unidad y la exposición de los motivos para ella, se remonta a la consideración del hombre nuevo a imagen del Creador (4,23-24). Este hombre nuevo en Cristo es la meta de la obra salvífica. Así se cumple el designio divino sobre la humanidad.

B) *Palabra, Gloria y otras expresiones.*

a) *La Palabra* de Verdad, la buena nueva da la salvación (1,13).

La espada del Espíritu que es la Palabra de Dios (6,17). Recordar el Verbo entre los dos querubines.

Otra mención digna de tenerse en cuenta es 6,19.

> "(Orad) también por mí, para que me sea dada la Palabra al abrir mi boca y pueda dar a conocer con valentía el misterio (del Evangelio)" [79a].

H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* Düsseldorf [6]1968, p. 22-28. A. González Lamadrid, *Ipse est pax nostra,* C. S. I. S., Madrid 1973. El vocabulario ciertamente está mucho más influenciado por los targumismos (en sentido amplio). Pero quizá la mediación de algún discípulo de la Escuela de Pablo (v. gr. Tíquico en Efesios y Colosenses) podría explicar el fenómeno.

En cuanto a las técnicas midrásicas, podemos recordar la bendición inicial (1,3-14) cuyo parecido con la oración *Ahabá Rabbá* ha estudiado St. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégese juive de son temps, en Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert,* París 1957, 494-506, esp. El mismo autor ha estudiado el Midrás de 4,9-10 (subió a lo alto, dio dones a los hombres). Notar en 4,8 el empleo de Sal 68,9 con la técnica midrásica (aplicada ya por el targum) del cambio de letras: has tomado (l q ḥ) hombres como tributo = has distribuido (ḥ l q) dones a los hombres. Por nuestra parte indicamos el Midrásh sobre "El es nuestra paz" (2,14) que se convierte en una nueva aplicación al caso de los judíos y gentiles del antiguo oráculo de Miq 5,4 cf. A. González Lamadrid, o. c. p. 105-106.

79a Cf. Schlier, o. c. nota anterior p. 302

b) *La Gloria* aparece como tema dominante.

La expresión "para alabanza de su gloria" llena la bendición inicial [80].

* Padre de la Gloria (2,17).
* Riqueza de la Gloria otorgada por El a los santos (1,18).
* Riqueza de su Gloria (3,16).
* Notar en cambio "riqueza de su gracia" (2,7).
* A El la gloria (3,21). Doxología.

c) *Otros targumismos*

* No irritéis al Santo Espíritu de Dios que os selló para el día del rescate (4,30). BdJ: No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios con el que fuisteis sellados para el día de la redención [80a].
* Elección antes de la creación del mundo (1,4 cf. cosas creadas).
* Adám (primero) (4,22) [81].
* Espíritu Santo de la promesa = sellados (1,13).
* Fuerza de su poder (3,7).

Como hemos podido comprobar, la carta a los Efesios que con la de los Romanos constituye la gran cumbre del pensamiento paulino, abunda en expresiones y concepciones de resonancias targúmicas. Quizá el mismo estilo litúrgico de la carta es en sí mismo un testimonio del contacto con las tradiciones targúmicas. Por ello hemos de suponer en la redacción de esta carta la mediación de un discípulo bien entrenado en el targum. El hecho de que encontremos incluso citas explícitas del targum nos confirma en la idea. Esto podría ayudar también grandemente en el complicado problema de la paternidad paulina de la carta y de su relación con la de Colosenses.

---

80 Ib. p. 55.

80a Notar el desarrollo que culmina en "morada de Dios por el Espíritu" que indica un esquema de conciliación —pacificación— por la sangre y consagración por el Espíritu. Para la expresión "contristar el Espíritu Santo" cf. Is 63,10 y el empleo targúmico paralelo "despreciar el mandato del Memrá de YY." (*Dios-Palabra* p. 53). La imagen estaría en relación con la tradición targúmica de la señal de Dios en la frente. La concepción de "coherederos" que sigue, estaría en la misma visión imaginaria.

81 En toda la sección 4,17-24: No caminéis como los gentiles, cf. mandamientos; la noción de verdad, justicia y santidad verdaderas como características del hombre nuevo creado a imagen de Dios y contrapuestas al Adam viejo (*qadmōnî*). Sobre ello cf. J. JERVELL, o. c. 231ss. 322ss.

X.—FILIPENSES [82]

La carta a los Filipenses es un escrito íntimo. No obstante Pablo sabe remontarse a las alturas en cualquier momento. He aquí algunas observaciones:

a) *Palabra.* Su empleo está relacionado con la función evangelizadora:
   * anunciar sin temor la Palabra (1,14)
   * para que seáis irreprochables e inocentes... como antorchas en el mundo presentándole la Palabra de vida (2,15-16).

b) *Gloria.* Se emplea en los sentidos corrientes:
   * para Gloria y alabanza de Dios (1,11)
   * cuerpo glorioso como el suyo (3,21)
   * a Dios nuestro Padre, la gloria por los siglos de los siglos. Amén (4,20).

Un empleo digno de estudiarse es el que se encuentra en *el Himno cristológico* (2,6-11). El sustrato semítico es innegable: Non rapinam [83]; Nombre sobre todo Nombre: cielo, tierra, abismo (Šeʼōl); toda lengua.

La expresión "Para Gloria de Dios Padre" (*eis dóxan Theoũ Patrós* be iqar YY; por la Gloria de Dios?), parece definir la naturaleza divina de Cristo por el hecho de compartir la Gloria del Padre.

El empleo "cuya gloria son sus vergüenzas", (3,9) podría ser vocabulario polémico: Su Dios es su irrisión.

---

[82] Un planteamiento reciente sobre Filipensas en J. SCHNEIDER (ed.) *Forma y propósito del Nuevo Testamento,* p. 49-50 (G. Dautzenberg); 112-113 (K. Maly) Barcelona 1973, cf. J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HTKNT. X/3), Freiburg ²1976.

[83] Sobre el "*oukh harpagmón*" abundan las opiniones recientes; cf. ROY W. HOOVER, *The Harpagmos Enigma: A Philological Solution*: HTR 64 (1971) 95-119 que resume y critica los estudios anteriores de W. JAEGER, Hermes 50 (1915) 537ss. (que sigue siendo fundamental), W. FOERSTER (TWNT, I (1933) 471ss), Dibelius, Lohmeyer y R. P. MARTIN (*Carmen Christi, Philippians II,* 5-11 *in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship,* Cambridge 1967). Hoover piensa que debe traducirse "no consideró el ser igual a Dios como algo de qué aprovecharse". Por su parte J. CARMIGNAC, *L'importance de la place d' une negation: ou oukh harpágmòn hēgēsato* (*Philippiens* 2,6) NTS 18 (1971/1972) 131-166 piensa que la negación *oukh* afecta solo a "harpagmón" y traduce "consideró una no usurpación el ser igual a Dios y sin embargo...". Esta interpretación es rechazada por P. GRELOT, *La valeur de oukh... alla... dans Philippiens* 2,6-7: Biblica 54 (1973) 25-42. Por nuestra parte pensamos en la necesidad de contar con un sustrato semítico. Cf. F. MARÍN, *Evangelio de la Esperanza. Evangelio de la unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses* (Publicaciones de la UPCM) Madrid 1979, p. 121 y 151ss.

XI.—COLOSENSES [84]

La carta a los Colosenses, paralelo a veces literal a la de los Efesios, tienen no obstante una personalidad propia. Podemos destacar los siguientes elementos:

a) *Palabra y Gloria* tienen un puesto importante en la acción de gracias y súplica inicial.

La inspiración paulina del escrito aparece estructuralmente en una serie de esquemas. Así en la fe, esperanza y amor. Para nuestro propósito queremos destacar:

La dinámica de la Palabra (1,5-6).

5 "acerca de la cual (de la esperanza que os está
reservada en los cielos) fuisteis ya instruidos por la
Palabra de la verdad de la Buena Nueva,
6 que llegó hasta vosotros y frustifica y crece entre vosotros
lo mismo que en todo el mundo".

El esquema es el de crecimiento-fructificación. Digna de mención en la frase de 1,6b "gracia de Dios en la verdad".

La dinámica de la Gloria (1,10-11).

10 "para que viváis de una manera digna del Señor,
fructificando en toda obra buena,
y creciendo en el conocimiento de Dios,
11 confortados con toda fortaleza
por el poder de su Gloria".

El esquema crecimiento-fructificación se completa ahora con la asociación fortalecimiento-poder-Gloria. Probablemente tenemos la asociación de la Gloria que protege (cf. 1 Pe).

Tras el himno cristológico [85] y su aplicación al caso de los Colosenses aparecen los conceptos de fe, esperanza y amor y paciencia en tribulaciones (1,21-23).

Palabra y Gloria reaparecen en la descripción de la misión del apóstol 1,25-28.

25 la misión que Dios me concedió en orden a vosotros
para dar cumplimiento de la Palabra de Dios,

---

[84] Sobre la paternidad de Colosenses remitimos a la nota 79. Por nuestra parte nos inclinamos a la paternidad paulina, con la mediación de algún discípulo pertrechado en vocabulario que llamaremos targumizante cristiano. Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief* (HTKNT, X/1), Freiburg 1980.

[85] En 1,16 (en él fueron creadas todas las cosas) sin la mención de Logos, encontramos una forma de expresión correspondiente a la creación por el Memrá (cf. TP. Gn 14,19.22).

26 al Misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos,
27 a quienes quiso dar a conocer cual es la riqueza de la gloria de este misterio
entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la Gloria,
28 al cual nosotros anunciamos.

Dar cumplimiento a la Palabra de Dios (1,25) es una expresión única en el N. T. A la luz del párrafo anterior significaría hacer que el crecimiento y fructificación de la Palabra afecte a los gentiles.

En cuanto al término Gloria en 1,27a se trata de un empleo de redundancia o genitivo de cualidad o excelencia: riqueza excelente; en 1,27b la expresión "esperanza de la Gloria" nos parece que habría de traducirse "La Gloria esperada": esperanza de participar en la Gloria. Gloria definiría así la participación en Dios.

b) *Otras alusiones a la Palabra*

* La Palabra de Cristo (del Señor, de Dios, o simplemente la Palabra, cf. nota BdJ que remite a Flp 1,14; 2,30) habite en vosotros con toda su riqueza" (3,16).

El esquema es aquí el de habitación-morada.

* "Orad al mismo tiempo también por nosotros para que Dios nos abra una puerta a la Palabra, y podamos anunciar el misterio de Cristo, por cuya causa estoy yo encadenado" (4,3-4).

La imagen "abrir una puerta a la Palabra" está en la misma línea de la dinámica.

c) *Otros targumismos*

* Esperanza reservada en los cielos (1,5) cf. Ef, 1 Pt y Targ. Gn 15,1.
* ¿Elementos del mundo? = ¿Patriarcas?, ¿Angeles?
* ¿Plenitud de la Divinidad? (Rabbuta dEllaha) [86].
  ¿Espíritu Santo? (cf. plenitud para indicar consagración?). (Cf. *Plērōma* = merabut) ¿Tendríamos una alusión al Bautismo? Notar a continuación "Cabeza".
* Fuerza.

La riqueza del vocabulario observado nos orienta también aquí hacia un estrecho contacto con los procedimientos, técnicas y vocabulario del targum.

---

[86] El lenguaje de consagración, también se emplea en Jn 10,36 y 17,17-19.

XII.—LA CARTA PRIMERA A LOS TESALONICENSES [87]

a) *La Palabra*

—*Sinónima de Evangelio-predicación.*

"Abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones" (1,6).

"Partiendo de vosotros ha resonado la Palabra del Señor" (1,8).

—Con energía divina.

"Al recibir la Palabra de Dios que os predicamos, la acogísteis, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros los creyentes" (2,13).

La fuerza operativa de la Palabra está en la línea de una presentación dinámica [88].

—Un empleo particular encontramos en 4,15; "Os decimos esto *en logō kyriou*". La BdJ traduce "como palabra del Señor" y en nota remite a Mt 24 y apunta también a la posibilidad de que sea simplemente un recurso a la autoridad del Señor. Por nuestra parte quisiéramos insinuar la posibilidad de que se trate de una fórmula de reiteración de tipo targúmica: Os aseguramos por (el Verbo de) Dios.

b) *La Gloria*

La exhortación de Pablo a los tesalonicenses tenía como meta que viviesen "de una manera digna de Dios que os ha llamado a su Reino y Gloria" (2,12). La introducción del término "Gloria" en coordinación a "Reino" indica el térmno final.

Los tesalonicenses son su gloria y gozo (2,20).

c) *La venida del Señor* 2,19 cf. 5,23 [89] está enmarcada en las constantes de la Apocalíptica: de los cielos (1,10); con todos sus santos (3,13); del cielo en los aires (4,16-17); como un ladrón en la noche (5,2).

---

[87] Considerada como el primer escrito del N. T. esta carta es la constatación primera del cambio de acento y nuevas asociaciones de muchos términos judíos en el nuevo contexto cristiano. Puede verse el comentario de B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (Etudes Bibliques 33) París-Gembloux 1956.

[88] Esta "energía" de la Palabra del Señor es una concepción que Pablo comparte con el autor de Hechos y que está reflejada también en la Parábola del Sembrador de los Sinópticos. Se considera pues la palabra como dotada de una fuerza divina.

[89] La escatología de esta carta es un compromiso (un primer ensayo por escrito) entre las concepciones judías y la esperanza cristiana. Cf. una interpretación diferente en F. MARIN, o. c. (nota 83) p. 80-86.

d) *Otros targumismos*

* Cólera (1,10; 2,16).
* Desde el principio.
* Dios = Espíritu Santo (cf. 4,8).

En esta carta, que es el primer escrito del Nuevo Testamento tenemos pues ya un testimonio del proceso targumizante ya iniciado.

XIII.—LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES [90]

a) *El juicio y la revelación de la Gloria en la acción de gracias*, y oración consiguiente (1,1-12).

Tras el saludo, se recuerda la motivación síntesis (fe-amor-esperanza [91], y la mención de tribulación y *persecuciones* (1,4), que para el autor son ejemplo del juicio justo de Dios para haceros dignos del Reino de Dios por el que padecéis" (1,5) (cf. Bienaventuranzas).

Este juicio de Dios consistirá en:

—retribuir con *tribulación* a los que os atribulan (1,6),

—a vosotros los atribulados *descanso* con nosotros (1,7).

La terminología con que describe el cumplimiento de ese juicio es interesante a nuestro propósito [92]:

---

[90] Una serie de críticos que gana adeptos contínuamente, se inclina a favor del carácter deuteropaulino de esta Carta. (Cf. supra nota 79 y G. DAUTZENBERG, *Teología y cura de almas según la tradición paulina. Introducción a 2 Tes. Col. Ef.* en *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* p. 120-127). Por nuestra parte no encontramos nada que deba hacer retrasar esta carta a una fecha posterior (¿quizá las persecuciones?). Pero es innegable la diferencia de vocabulario, como aparecerá en los ejemplos que damos en este Excursus. La solución, más que en el carácter deuteropaulino del escrito, debemos buscarla en la mediación de los discípulos. En este caso de Silvano (Silas, cf. 1,1). Una mayor intervención de este compañero de Pablo explicaría también las coincidencias de pensamiento y de vocabulario con 1 Pt que tiene también a Silvano como secretario. Evidentemente las suposiciones pueden ser muchas, pero nosotros creemos suficiente para nuestro propósito esta hipótesis que está basada en los textos y explica suficientemente los datos. Por lo demás, según el testimonio de Hechos de los Apóstoles, Silvano (Silas) era un profeta, es decir, hombre impuesto en las Escrituras. Los targumismos que vamos a ver confirmarían esta opinión, tanto en 2 Tes, como en 1Pt.

[91] Notar la terminología: abundar (la fe), crecer (el amor fraterno), paciencia y fe en las tribulaciones y persecuciones.

[92] Como vemos, se trata de un lenguaje fundamentalmente apocalíptico, pero precisamente contaminado por lo que hemos llamado targumismos: manera de hablar de Dios, motivaciones, recursos a lugares bíblicos, cuya mejor explicación es el origen targúmico.

* En la revelación (apocalipsis) de Nuestro Señor Jesucristo desde el cielo (1,7b).
* Con los ángeles de su poder (1,7c).
* En llama de fuego (1,8).
* *Vengándose* de todos los que no conocen a Dios y no obedecen el Evangelio de N. S. Jesucristo (1,8b).
* Los cuales sufrirán el temible castigo eterno de delante (lejos) del rostro del Señor y de la Gloria de su *Geburá* (1,9).

Esta terminología de la separación de la Gloria (lejos de la Gloria) es idéntica a la que encontramos en el 4.° de Esdras y cuya simbólica hemos expuesto allí.

La recompensa de los justos es expuesta con estas palabras (1,10).

> "Cuando venga en aquél día para ser glorificado en sus santos y ser admirado en todos los creyentes (por haber sido creído nuestro testimonio)" [93].

También aquí se señala una motivación. De nuevo el término Gloria juega un papel fundamental. La frase "En aquél día" remite al esquema clásico.

La oración del Apóstol está llena también de alusiones a Gloria y poder, lo que indica que estos términos están en el pensamiento central del autor (1,11-12):

> 11 "Por lo cual pedimos siempre para vosotros
> que nuestro Dios os haga dignos de la llamada
> y llene todo beneplácito de santidad
> y obra de fe en poder
> 12 de manera que sea glorificado su Nombre
> según la gracia de Dios y N. S. J. C.".

b) *La destrucción del impío con el aliento de su boca (de Cristo) y la presencia de su Gloria* (2,3-12).

El autor pasa a continuación a describir los signos que precederán a ese día [94] y la actuación ya del misterio de iniquidad, aunque hay algo que no le permite revelarse plenamente [95], y pasa a describir el desenlace en estos términos:

---

93 ¿Se trata de un pasivo divino? (Dios hizo que creyérais a nuestro testimonio).

94 Los signos que precederán (en lenguaje apocalíptico): apostasía, la manifestación del hombre impío (2,3) y blasfemo (2,4): El anticristo descrito con la terminología clásica (Antíoco IV hecho símbolo) cf. Dn 11,36.

95 "Lo que retiene" es una de las "*Crux interpretum*". Remitimos a BEDA RIGAUX, o. c. en nota 87, p. 259-280: ¿Se trata de la necesidad de

"Cuando lo que actualmente detiene, se quite de en medio, se revelará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca y el esplendor de su venida" (2,7-8).

La conjunción de Palabra y Gloria se remonta a Is 11,4.10 [96].

La descripción de la venida del impío se caracteriza en 2,9-10 como:

* obra de Satanás,
* despliegue de poder, signos y prodigios *de mentira*,
* seducción de la injusticia sobre los que se pierden,
* *por no haberse abierto al amor de la Verdad.*

Esta última parte de la motivación nos parece claramente de sustitución targumizante. Recordemos las sustituciones targúmicas: amar la doctrina de la ley (= Verdad, cf. Etiam Jn 8,31ss y Qumrán) [97]. La expresión reaparece un poco más adelante; "por no creer a la Verdad (2,12) [98].

c) *La sección sobre suerte de los creyentes* (2,13-17) contiene asimismo una serie de expresiones que nos confirma en el carácter totalmente original de este escrito neotestamentario: su profundo enraizamiento en el pensamiento judío y esquemas targumizantes. Así en 2,13-14:

* Pero nosotros [99] debemos dar gracias.
* Amados de Dios.
* Elegidos desde el principio (como primicias de la Salvación [99a]
  por la santificación del Espíritu (cf. 1 Pt)
  y la fe en la Verdad.
* Llamados por el Evangelio
  a la adquisición de la Gloria del Señor Jesús.

---

completarse la evangelización?, ¿del ángel protector de las naciones? (cf. Daniel), ¿es la ceguera de Israel? ¿La conversión de Israel o del mundo? ¿El orden del imperio romano? Cf. F. MARIN, o. c. (nota 83), p. 67ss.

[96] Pero la terminología de "manifestación" tan profundamente marcada en el texto encuentra su paralelo en las expresiones también targúmicas "Cuando se revele el Verbo de Yahweh para dar su recompensa buena a los justos y vengarse de los impíos", cf. Jr II, Nm 24,23; cf. etiam Jr I.

[97] Cf. lo que decimos del empleo de Verdad = Nombre divino en el Excursus VI. Para el empleo de Jn 8,31-32 remitimos a I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean* (Analecta Biblica 74) Roma 1977, p. 552-566.

[98] Notar 2,11: "Dios les envía un poder seductor que les hace creer en la Mentira" (¿Se trata de una manera de llamar a los ídolos?). La causa de la condenación en 2,12 "por no creer en la Verdad" se complementa con la fórmula de paralelismo "preferir la iniquidad". El término *adikía* pertenece también al lenguaje técnico.

[99] El "*hēmeîs de*" tiene una gran fuerza y supone una contraposición tajante. ¿A quién se contrapone? Sin duda a los que serán condenados. ¿Se trata de los gentiles? ¿También de los judíos incrédulos?

[99a] Según se opte por la variante *aparkhēn* o *ap'arkhês* Cf. MARIN, o. c. (nota 83), p. 71 y B. M. METZGER, o. c. (nota), p. 636.

La participación de la Gloria aparece así como la meta final de los creyentes.

La exhortación y petición consiguiente abunda también curiosamente en fórmulas targumizantes (2,15-17).

* Por lo cual estad firmes y fuertes (*stēkete kaì krateîte*) (cf. los oráculos a Moisés, Josué, y al pueblo de Dios).
* Y el Señor Nuestro Jesucristo.
* Y el Dios Padre Nuestro
que nos amó
y nos dio el consuelo eterno (*paráklēsin*) [Espíritu Santo]
y la esperanza buena en la gracia
consuele vuestros corazones
y los *confirme en toda obra y palabra buena*".

La expresión que hemos subrayado contiene un evidente targumismo.

d) *La Palabra de Dios crezca y sea glorificada* (3,1).

Nuestro escrito nos sorprende a continuación con una expresión muy parecida a otras que hemos estudiado ya en Hechos [100].

"Orad para que la palabra del Señor siga propagándose (corra) y adquiriendo Gloria como entre vosotros".

La conexión Palabra y Gloria es totalmente original: ¿Cuál es su sentido?: ¿Targumismo para indicar que Dios sea engrandecido?; ¿Deseo de que la predicación evangélica encuentre adeptos?; ¿Deseo de que la fuerza de Dios encuentre la victoria? (cf. los oráculos de salvación y 1 Jn 2,14 "Sois fuertes y la Palabra de Dios está en vosotros y habéis vencido al maligno").

La fórmula siguiente "para que seamos libres de los males" apuntaría en esta misma dirección. Se trataría por consiguiente de un targumismo y su comparación con el empleo de Hechos de los Apóstoles sería sólo secundaria. La frase de v. 3, promesa asegurada en fórmula de juramento (¿también targumizante?) [101] completaría este oráculo de salvación.

"Fiel es el Señor (*pistós dé estin ho kyrios*)
que os confirmará
y os guardará de todo mal".

---

100 Cf. los lugares sobre el crecimiento de la Palabra en el apartado sobre los Hechos de los Apóstoles.

101 En las Pastorales veremos una fórmula parecida; para *Pistòs ho Lógos*, cf. más adelante nota 104.

e) *Otros targumismos*

—No os asociéis (3,14) (cf. Ex 20,1ss. N).

—La gracia de Nuestro Señor Jesucristo esté con todos vosotros (3,18) cf. en 3,16: El Señor sea con todos vosotros (sin sustitución).

XIV.—PRIMERA CARTA A TIMOTEO [102]

a) *Las denominaciones.*

El autor gusta de acompañar la mención de Dios con algún adjetivo: El bienaventurado (1,11), Salvador, Vivo, inmortal e invisible, sólo (1,17) Bienaventurado y único Soberano, Rey de Reyes y Señor de los Señores, el Unico que posee la inmortalidad, que habita una luz inaccesible (6,15-16) [103].

b) *Empleo de Palabra*

—Una fórmula digna de atención es el empleo de *pistós ho lógos,* que parece ser una fórmula de juramento. La fórmula se emplea en 3,1 ante una norma práctica; en 1,15 y 4,9 se dice "Palabra fiel y digna de ser recibida". En este caso tendríamos una referencia al contenido de la Palabra, si es que no consideramos mejor forma de traducción "Fiel es Dios y digno de todo crédito" [104].

—La Palabra de Dios como medio de santificación en 4,5 (santificados por la Palabra de Dios) parece aludir a la palabra sacramental.

—Guardar la palabra (conservar el mandato 6,14) *entolē.* En 6,3 leemos: atenerse a las sanas palabras de N. S. J. C. [105].

—Los que trabajan en la palabra y la doctrina (5,17).

---

102 Sobre las Pastorales, cf. N. Brox, *Ministerio, Iglesia y teología en la época postapostólica. Las Cartas Pastorales,* en J. Schreiner (ed.) o. c. (nota 82) p. 145-160.

103 Estas expresiones son ciertamente de un himno que sigue al Credo de 6,12 (Dios Creador de Todo y Jesucristo que dio testimonio ante Poncio Pilato). Este himno (6,15b-16) por su tenor se parece a las doxologías del Apocalipsis, mucho más que a los himnos gnósticos. Es una muestra de la profusión de himnos en la liturgia de la Iglesia primitiva. Por otra parte es digna de notarse la coincidencia de parte de las expresiones de 6,11 (fe, caridad, paciencia en el sufrimiento) con las virtudes que se alaban al ángel de la Iglesia de Tiatira en el Apocalipsis (2,19). ¿Pura coincidencia?

104 G. W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters,* Kampen 1968. Para nuestro autor, que considera como paulinas las Cartas pastorales, la frase "Pistòs ho lógos" (1 Tm 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,1; Ti 3,8); la fórmula sirve para enfatizar expresiones comunes y familiares que reflejan las enseñanzas de Jesús sobre soteriologia, bondad de vida y orden eclesial. Cf. J. E. Wrigley, Cath. Bibl. Quart. 31 (1969) 575; N. T. Abstracts 13 (1969) 575; J. L. Jones, J. Bibl. Lit. 89 (1970) 379.

105 En 6,20 "Guarda el depósito" (parathēkē). ¿Qué relación hay entre

c) *La Gloria y la manifestación*

—1 Tim recoge un himno cristiano primitivo en que se describe a Jesús como "asumido en Gloria" (3,16) [106].

—En las doxologías entra el término gloria v. gr. 1,17.

—Evangelio de la Gloria (1,11).

—Para "manifestación" es importante la fraseología de 6,14-15 [107].

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—La tendencia a la sustitución en contexto de acciones contra Dios aparece en la frase de 6,1 "para que no sea blasfemado el nombre del Señor y la doctrina" (cf. Tit 2,5).

—El Espíritu dice claramente (4,1).

—Ir tras Satanás (5,15).

—Bueno y agradable (2,3) que recuerda el *šafar utaqan* (Tg Gn 1) [108].

—Testimonio: 2,6; 6,13.

Esta serie de coincidencias de vocabulario que irán incrementándose en el resto de las Pastorales nos invita a suponer en su autor un contacto con el vocabulario targúmico.

XV.—SEGUNDA CARTA A TIMOTEO [109]

En esta carta que tiene acentos de testamento de Pablo, podemos observar lo siguiente:

a) *Las denominaciones* son solamente Dios, Padre.

b) *La Palabra.*

* La Palabra de Dios no está encadenada (2,9) .

"guarda el déposito" y "guarda la palabra"? La fórmula aparece aquí (6,20) en un contexto que parece aludir al depósito-doctrinal. En 2 Tim 1,14, también en el contexto del anterior se habla de "sanas palabras", pero se añade la siguiente expresión: "conserva el buen depósito mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros". En 2 Tim 1,12 se dice "estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito (= el depósito confiado a mí) hasta aquel día".

La conservación de la doctrina, según 2 Tim 1,14, está relacionada con el don del Espíritu Santo. Cf. la misión de Josué. Nm 27,12ss.

[106] Cf. F. M. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre*, Editions du Cerf, París 1961.

[107] Sobre *epipháneia* (N a Lv 9,4.6) y nota de DIEZ MACHO in loc.

[108] Cf. "Bueno y recto delante de Yahweh" (Lev 10,19) (M).

[109] Para la cuestión de paternidad, etc. cf. supra la nota 102.

* Distribuidor de la Palabra de la Verdad (2,15).
* Proclamar la Palabra (4,2).
* La expresión "*Pistós ho lógos*" aparece también aquí en 2,11 [110].

c) *Gloria* solamente en la doxología de 4,18.

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones.*

—La adjuración por el Espíritu Santo que habita en nosotros (1,14).

—En el himno de 1,9-10 encontramos la expresión "antes de los tiempos eternos" (v. 9) que puede ser el equivalente del targúmico "desde el principio". Asimismo la manifestación de la gracia (v. 10).

—Según el poder de Dios (1,8).

—La expresión "corona de justicia" (4,8) cf. Lev 10,3 (N y M) [111].

—Yannés y Jambrés (3,8) magos (hijos de Balaam) opuesto a Moisés (Jr I) [112].

XVI.—LA CARTA A TITO [113].

a) *Denominaciones divinas*

—Dios que no miente (1,2) cf. las referencias targúmicas a Nm 23,19 y la alusión allí precisamente a las promesas que Dios cumplirá (Jr I).

b) *Palabra*

* Un empleo en contexto de acciones contra Dios en que parece claramente sustitutivo: (en la misma línea de la tendencia antiantropomórfica de los targumim).

"Para que no sea blasfemada la Palabra de Dios" (2,5) [114].

* La manifestación de la Palabra aparece en un himno (1,2-3) que es muy semejante al que hemos visto en 2 Tim 1,9-10 (la misma contraposición entre tiempos antes de la creación del mundo y la manifestación subsiguiente):

> "Y que en el tiempo oportuno ha manifestado su Palabra por la predicación a mi encomendada, según el mandato de Dios nuestro salvador" [115].

---

110 Cf. los lugares en 1 Tim y la nota 104 supra.

111 Cf. A. Diez Macho, *Ms Neophyti* 1,III, *Levítico*, p. 58, nota 5.

112 Cf. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, p. 82ss.

113 Para la cuestión de paternidad, cf. supra nota 102.

114 La tendencia sustitutiva es patente. Ya hemos visto en 1 Tim 6,1 "Nombre y doctrina", en nuestro texto "Palabra"; en Sant 2,7 "el Nombre hermoso".

115 Cf. la obra de Boismard citada en nota 106.

La asociación de manifestación y Palabra es la usual en los targumim para indicar la revelación, se distingue de la predicación.

* La fórmula "*pistós ho lógos*" de 3,8 (cf. lo dicho en 1 Tim 1,15).

c) *Gloria y manifestación*

Este esquema aparece aquí como en 1 Tim. La idea parece ser dominante en el autor puesto que la trae en tres lugares:

—"Porque se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres" (2,11).

Esta fórmula recuerda la correspondiente targúmica "se manifestó la Gloria", que enseguida encontraremos en 2,13. Ante ello podemos preguntarnos: ¿Ha utilizado el cristianismo en esta sustitución el término "gracia" por el targúmico "gloria"? [116].

—"Aguardando la feliz esperanza y la manifestación de la Gloria del gran Dios Salvador Nuestro Jesucristo" (2,13).

La expresión "manifestación de la Gloria" es evidentemente targúmica; recordar todo el contexto que habla de redención, de pueblo adquirido, especialmente 2,14 (cf. infra).

—"Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro salvador y su amor a los hombres" (3,4).

La fórmula "aparición de la bondad" es una adaptación cristiana de Ex 34,1ss [117].

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—La expresión "Honrar la doctrina de Dios" (2,10) es comparable con el

---

116 Cf. Ex 20,6, (N), el cuadro sinóptico de Diez Macho, sobre *hesed we'emet*. Un caso parecido en 3,15: "La gracia de Dios sea con todos vosotros" que comienza a suplantar a la expresión "Dios sea con vosotros". Pablo parece distinguir entre la revelación de la Gracia y la manifestación de la Gloria. Esta expresión nos parece totalmente paralela a la sustitución *Iqar* de Yahweh.

En 2 Tes 2,8 Pablo habla de "Manifestación de su Venida".

¿Ha sustituido Pablo, Gracia por Gloria? notemos la frase *epipháneia tês kháritos*" y *epipháneia tês dóxes*.

Sobre concepto paulino de Gloria A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1949 y R. Baracaldo, *La gloria de Dios según S. Pablo*, Madrid 1964.

Sobre *Iqar* en Pablo cf. McNamara, o. c. (nota 112) p. 174.

En la *Didakhé* "Venga la gracia y pase este mundo" 10,6.

117 Para el empleo del término *philanthropia* en la literatura griega R. Le Déaut, *Philanthropia dans la Littérature Grecque jusqu'au Nouveau Testament (Ti III,4)*, en: *Mélanges Eugène Tisserant*, V. I. *Ecriture Sainte-Ancient Orient* (Studi e Testi 231) p. 255-294.

targumismo "amar la doctrina de la ley de Dios (*'ûlpān dy 'ôreytā*)". En vez de "honrar a Dios", se habría dicho "honrar la doctrina de Dios" [118].

—Siglo presente (2,12).

—El empleo de "verdad". Recordemos que en Qumrán: Verdad = Dios [119].

* Pablo, siervo de Dios, apóstol de Jesucristo para llevar a los escogidos de Dios a la fe y al pleno conocimiento de la verdad que es conforme a la piedad" (1,1).

La expresión "*epígnōsis alētheias*" a primera vista parece de tipo gnóstico [120]. Sin embargo su empleo en el judaísmo con referencia al verdadero culto lo hemos mostrado en otro lugar. Notar en 1,16 "confiesan conocer a Dios", pero le niegan con sus hechos (cf. 1 Jn 2,4).

* Mi testimonio es verdadero (1,13).
* Hombres que se apartan de la verdad (1,14).

—Esperanza de vida eterna (1,2).

—Antes de los tiempos (1,2).

—La concepción sobre las "buenas obras" aparece en varios lugares.

* "El cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo, fervoroso (buscador) en obras buenas" (2,14).

La expresión *zēlōtēn kalôn érgōn* tiene una serie de correspondientes targúmicos [121].

* "Amonéstales que vivan sumisos a los magistrados y a la autoridad, que les obedezcan y estén prontos para toda obra buena" (3,1; cf. la expresión contraria "reprobos para toda obra mala" en 1,16).
* "Es cierta esta afirmación, y quiero que en esto te mantengas firme, para que los que creen en Dios traten de sobresalir en la práctica de las obras buenas.
  Esto es bueno y provechoso para los hombres" (3,8).

---

118 *Dios-Palabra*; p. 62ss.

119 Cf. supra Excursus VI (p. 243 nota 29) y también I. DE LA POTTERIE, *La Verité dans Saint Jean*, 2 vol. (Analecta Bíblica 73-74), Roma 1977, p. 543.

120 Para Bultmann (TWNT), I, p. 240ss el término "*alētheia*" es de origen gnóstico.

121 Así v. gr. "Perfectos en toda obra buena ante Dios" (N, Dt 18,13). El TM trae solamente "perfectos ante Dios" cf. Gn 17,1 (N). Ver también la forma como se introduce el tema de las buenas obras en Gn 6,3. La frase de TM "No permanecerá mi Espíritu en el hombre para siempre" es traducida por Jr I: "He aquí que les he dado mi Espíritu Santo para que hagan obras buenas". La tradición palestinense reflejada aquí en el Jr I (Neofiti habla de obras malas por la carne) se encuentran también, aunque sin la mención del Espíritu Santo en O que a la frase del TM "son carne" añade

Aparte de la mención de "obras buenas" recordemos la expresión "bueno y provechoso" que parece el *safar u taqan* [122]. Notar ***Pistós ho Lógos*** [123].

XVII.—CARTA A LOS HEBREOS [124]

En este escrito de estructura y teología totalmente originales dentro del N. T. encontraremos algunos de los principales textos para nuestro tema.

a) *Denominaciones divinas*

Además de Dios (passim), a veces "Dios viviente" (10,31; 12,22) destacamos el empleo de "Majestad" (cf. texto de 1,3, infra en Gloria, y 8,1).

b) *La Palabra*

—El Hijo sostiene todo con la Palabra de su Poder (1,3) [125].

"y sus obras malas". La contraposición Espíritu Santo-carne es la misma que en Rom 8,2-4.

122 Supra nota 108.

123 Supra nota 104.

124 Los procedimientos de tipo midrásico en este escrito son numerosos. Además de los que citamos en texto, podemos indicar los siguientes:

—*Desarrollo derásico* sobre el Hijo y los ángeles (1,5-2,18).

—*Argumentación rabínica* sobre superioridad de Jesús en relación con Moisés (3,1-6).

—*Homilía derásica* que comenta Sal 95,7-11 a la luz de Nm 13-14 (cf. Nm 14,21-23: "Me tentaron... no oyeron mi voz") y Gn 2,2 ("descansó Dios", cf. "no entraron en mi descanso"). El término clave es *descanso* que después se aplica como término de exhortación (darse prisa en entrar-mediante la fe).

—*Argumentación* sobre Cristo - Sumo Sacerdote (cap. 5).

—*Derás homilético haggádico* sobre Melquisedec (cap. 7, cf. el inicio del tema en 5,10) a base de Gn 14,18-20; Ps 110,4.

Notar en 7,3 la aplicación de la técnica midrásica "lo que no está en la Escritura no está en el mundo": Melquisedec aparece sin genealogía, luego no la tiene. Una segunda técnica midrásica a base del desarrollo de etimologías populares: Melquisedec = rey de justicia (la etimología cientíca sería: mi Rey es Sedek); Rey de Salén = Rey de Paz (la etimología científica sería Salén-nombre propio, cf. Urusalim en las tablillas de Tell-el Amarna).

—*Homilía haggádica* sobre La Nueva Alianza y el Nuevo Santuario celestial (cap. 9).

—*Homilía haggádica de tipo síntesis de historia salutis* sobre la fe (c. 11).

125 Cf. el comentario de este versículo en el apartado siguiente. Sobre el prólogo de Hebreos, cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ: Hébreux* 1-2, París 1969 y C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, 2 vol. (Études Bibliques), París 1952-53.

—La Palabra de Dios como espada (4,12-13) [126].

—La Palabra creadora.

"Los mundos han sido construidos por la Palabra de Dios de manera que de lo invisible surgiera lo visible" (11,3) [127].

—Palabra oída pero no obedecida (4,2).

c) *La Gloria* [128]

—Un primer texto es de capital importancia.

"El cual, (el Hijo) siendo resplandor de su gloria e impronta de su esencia, y el que *sostiene todo con su palabra poderosa,* después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas" (1,3).

Tres fórmulas son dignas de mención:

* "esplendor de la gloria" cf. *zîw yeqārā'*
* "llevándolo todo con la Palabra poderosa", que parece reflejar dos términos targúmicos *mêmrā'* (*pitgām*) y *yebûrāh*
* "a la diestra de la Majestad" (cf. 8,1). Se trata evidentemente de una sustitución en vez de "a la diestra de Dios".

Todo ello nos obliga a pensar que en este prólogo a Hebreos el autor trabaja sobre alguna composición de origen palestinense.

—Jesús coronado de Gloria y honor (2,9).

—Jesús conducirá a muchos hijos a la Gloria (2,10).

—Jesús juzgado digno de una Gloria superior a Moisés (3,3).

—Derecha del trono de la majestad (8,1).

—Querubines de gloria (9,5).

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—Consummatus, cf. Lv 8 (N) 9,1: *'ašlāmût* = investidura.

—Un trono de gracia (4,16) cf. expiación.

—Ultrajar al Espíritu de la gracia (10,29).

126 Cf. C. Spicq, o. c. II, 89ss. Por nuestra parte creemos que tiene una relación con Gn 3,9 M "¿Acaso crees que no es conocido delante de mi...?" TP). La frase final *pròs hón hēmîn ho lógos*: "ante quién hemos de dar cuenta" (Spicq, o. c. II, 91) estaría en el mismo sentido.

127 Comentario en *Dios-Palabra* p. 152.

128 Para la relación de *doxa* y *eikon* cf. J. Jervell, *Imago Dei Gn 1,26s. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* Göttingen 1960 p. 128.

—La tentación de Jesús y la tentación de Abraham [129].

—Dice el Espíritu Santo (3,7) (para citar la Escritura); (cf. 9,8: daba a entender; 10,15: testifica).

—Mención de Espíritu eterno (9,14).

—El mundo futuro (6,5) [130].

e) El método derásico neotestamentario tiene una de sus expresiones fundamentales en esta carta (véase supra nota 124) pero lo peculiar de este escrito es que expone incluso los principios del derás neotestamentario que podemos resumir en los siguientes puntos:

—Unidad de toda la Palabra de Dios (Antiguo y Nuevo Testamento).

—Cristo, el Hijo, culminación de la historia de la salvación y de la revelación.

—Prefiguración (templo, alianza); superación a veces en forma de contraposición: Sión terrena - Jerusalén celestial; sacerdocio y sacrificios terrenos - Sumo Sacerdote y único sacrificio; Moisés - Hijo; Profetas - Hijo.

Conclusión

El autor de la Carta a los Hebreos es un teólogo de la Palabra creadora, reveladora y eficaz. Esa Palabra es el Hijo, esplendor de la Gloria (divina). Así el autor es también un teólogo de la Gloria de Cristo. Esta teología busca su fundamentación en el Antiguo Testamento aducido con unos procedimientos derásicos en que se conbina el método hermenéutico judío-helenístico con las técnicas de argumentación del judaísmo palestinense. Todo ello con la nueva rampa de lanzamiento del acontecimiento Cristo.

---

129 A nuestro parecer la noción de la "tentación-prueba en el sufrimiento" de Cristo (2,18, cf. etiam 4,14 "probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado") podría deberse a la asociación y contraposición con las diez tentaciones de Abraham y con las de los israelitas (cf. Aboth de Rabi Natan 34,1: "Fueron tentados diez veces y no fueron encontrados perfectos").

130 Notar el sabor midrásico-targúmico de toda la terminología en 6,4-5: gustaron el don celestial, fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro.

XVIII.—LA CARTA DE SANTIAGO [131]

La epístola de Santiago es un escrito tan profundamente judío que ha habido autores que han dudado de su carácter cristiano. Nosotros sin poner en duda este punto destacaremos alguna de sus concepciones en relación con el tema de nuestra búsqueda.

a) *Denominaciones divinas*: Dios, Dios Padre, Señor, Padre de las luces, Señor de los ejércitos (5,4).

b) *La Palabra.*

—Un primer grupo de textos hablan de la Palabra de Dios, fuente de vida.

> "Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces, en quien no hay cambios ni sombras de rotaciones. Nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de Verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas" (1,17-18).

La nueva vida, el ser nacidos de Dios, es considerada como una generación por la Palabra [132].

> "Recibid con docilidad la Palabra sembrada en vosotros, que es capaz de salvar vuestras almas" (1,21).

Encontramos aquí la comparación con la semilla y el empleo absoluto.

—Otros lugares hablan de la Palabra predicación, empleándola también en sentido absoluto.

> "Poned por obra la Palabra y no os contentéis sólo con oírla. Porque si uno se contenta con oír la Palabra sin ponerla por obra..." (1,22-23).

El conjunto de estos lugares forma una secuencia intensa con el término "Palabra" que parece inspirado ante todo en la tradición evangélica de la Parábola del Sembrador.

c) *Gloria y manifestación*

—Una mención se refiere a Jesucristo:

> "Hermanos míos, no entre la acepción de personas en la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado" (*tēs dóxēs*).

—En cuanto a la Venida del Señor (5,7.8) se menciona sin describir; solo se indica su carácter de juicio.

---

131 Cf. F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (HThKNT, XIII/1), Freiburg [3]1975; M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* (KEKNT), Göttingen [11] 1964.

132 Santiago coincide con 1 Pe 1,23, cf. infra.

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—La sustitución de Nombre por Dios en contextos de acciones contra él:
"¿No son ellos los que blasfeman el Hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros"? (2,7) [133].

—La adición "amigo de Dios" referida a Abraham (2,23).
—La promesa "corona de Vida" para los que le aman (1,12; en 2,5 el Reino).

—Los ardientes deseos del Espíritu que El ha hecho habitar en nosotros (4,5) cf. nota BdJ.

—Desviarse de la verdad (5,17).

XIX.—LA PRIMERA CARTA DE SAN PEDRO [134]

a) Denominaciones divinas: Dios, Padre, Señor, Creador fiel (4,19).

b) *Palabra*

—Quizá el texto más importante es 1,22-25 que damos a continuación:
22 Habéis purificado vuestras almas, obedeciendo a la verdad, para amaros los unos a los otros sinceramente como hermanos.
23 Pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente (o: Palabra de Dios vivo y permanente).
24 *Pues toda carne es como hierba y todo su esplendor como flor de hierba, se seca la hierba y cae la flor.*
25 *Pero la Palabra del Señor permanece eternamente.*
Y esta es la Palabra que se os anunció a vosotros.

Nuestro texto está en la línea de la Palabra semilla, esquema que hemos visto ya tanto en la Parábola del Sembrador, como en la Carta de Santiago. Pero en nuestro texto, como en el de Santiago, tiene una peculiar connotación la asociación Semilla = ser engendrados por Dios. Con lo cual la fuerza de la Palabra adquiere una nueva dimensión.

---

133 Cf. supra nota 114.

134 Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, London ²1947 (= 1977); K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HTKNT, XIII/2) Freiburg ⁴1976; B. REICKE, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Anchor Bible), New York 1964; J. N. D. KELLY, *The Epistles of Peter and of Jude* (Black's N. Testament Comentaries), London 1969; para la posible intervención de Silvano en la redacción de la carta cf. Selwyn p. 8; Schelkle (trad. esp.) *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Madrid 1974, p. 22.

El texto de Isaías (40,8s) está aducido para probar la permanencia de esa Palabra. La idea estaba ya preafirmada en la expresión "Palabra del Dios vivo y permanente" que a su vez apoyaba la incorruptibilidad del germen dado para el nuevo nacimiento.

La identificación de esa Palabra con el Evangelio no tiene otra función que indicar el cumplimiento de esa fuerza de la Palabra en el Evangelio. No se trata de identificar Palabra y Evangelio, sino de afirmar que esa fuerza de la Palabra se da en la predicación del Evangelio. Lo cual es importante para juzgar la teoría de Kittel.[134a]

—Un segundo texto de interés es 2,8b.

> "Quienes tropiezan en ella (la piedra) porque no creen en la Palabra; para esto han sido destinados".

En primer lugar es evidente el parecido de nuestra expresión con los targumismos "creer en el Memrá".

—En 3,1: Si algunos no creen en la Palabra (en 4,17: en el Evangelio de Dios).

b) *Gloria*

El empleo de Gloria es frecuente. Las principales asociaciones son:

—Gloria y Espíritu. Así en 4,14.

> "Dichosos vosotros si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de la Gloria, (ad. "y poder") que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros" (ad. "según ellos es ultrajado, más, según vosotros, es glorificado").

Nuestro texto podría entenderse también: porque la Gloria y Espíritu de Dios reposan sobre vosotros. En ambos casos tenemos Gloria como sustitutivo de Dios. Y asociado a Espíritu y con el verbo "reposar". Todo ello indica que nos movemos en un vocabulario bíblico muy cercano al targúmico.

—*Gloria y manifestación:* Así en 5,1 "Partícipe de la Gloria que está para mantenerse".

—Glorificación de Cristo por parte del Padre. Así en 1,21 "Le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado la Gloria"; y en 1,11: "El Espíritu de Cristo que estaba en ellos, cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían".

134a Cf. art. "Logos" TWNT, IV, 132-186.

—En otra serie de lugares Gloria parece como recompensa, o meta del cristiano:

Cuando aparezca el Pastor supremo recibiréis la corona de Gloria que no se marchita (5,4).

El que os ha llamado a su eterna Gloria en Cristo (5,10).

—Finalmente Gloria en sentido de "confesión" en las doxologías. Así en expresiones como las siguientes:

Motivo de alabanza, gloria, honor en la Revelación de Jesucristo (1,7).

Den Gloria a Dios en el día de su Visita (2,12).

A él (ad. la gloria y) el poder por los siglos (5,11).

Para que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo, a quien corresponden la Gloria y el poder (4,11).

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—En 1,5 la expresión "poder de Dios que *protege* para la salvación" parece inspirada en los desarrollos midrásico-targúmicos sobre la función protectora de la Nube (de Gloria).

—La contraposición en carne y espíritu en 3,18 y 4,6 nos parece depender de Gn 6,4ss en las tradiciones targúmicas [135].

—La concepción del pueblo santo: sacrificios espirituales, nuevo pueblo de Dios, pueblo sacerdotal, parece más bien depender de los LXX [136].

XX.—LA SEGUNDA CARTA DE SAN PEDRO [137]

a) *Denominaciones divinas*: Dios, Gebura (cf. infra); sublime Gloria, (cf. infra); Dios Padre.

—La Palabra:

Un texto fundamental (3,5-7) habla de la Palabra creadora y la Palabra en el juicio final:

5 "Porque ignoran intencionadamente que originariamente existieron unos cielos y también una tierra surgida del agua y establecida entre las aguas por la Palabra de Dios

[135] Sobre este midrás, cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, (Analecta Biblica, 23) Roma 1965.

[136] En 2,4-8 técnica midrásica en torno a la palabra "piedra" cf. Sal 118,22; Is 8,14; Dan 2,34-44.

[137] Para datación y autor, cf. KELLY, o. c. p. 235; SCHELKLE, o. c. p. 255.

6 y que, por esto, el mundo de entonces pereció inundado por las aguas del diluvio,

7 y que los cielos y la tierra presentes, por esa misma Palabra, están reservados para el fuego y guardados hasta el día del Juicio y de la destrucción de los impíos".

El texto parece contener una homilía bautismal en la que los temas de la intervención de la Palabra de Dios en la creación y en el juicio final, están expresados en la misma línea que el TP. [138].

c) *Gloria.*

Nuestro escrito manifiesta un considerable desarrollo en el empleo de esta sustitución, lo cual nos parece un signo evidente tanto de su datación más tardía, como del hecho de una presencia de la sustitución targúmica.

—Una primera asociación de Gloria y Poder se encuentra en 1,3:

"Pues su divino poder nos ha concedido cuanto se refiere a la piedad mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia Gloria y poder".

Nuestra sección parece emplear las expresiones en sentido sustitutivo. En la nota de la Biblia de Jerusalén se cree que se alude ya *a la transfiguración* de la que enseguida habla (1,16-17).

"Os hemos dado a conocer el poder y la Venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino después de haber visto con nuestros propios ojos su majetad" (1,16).

La fórmula principal para nosotros es "después de haber visto con nuestros propios ojos su majestad" *epóptai genēthéntes tês ekeínou megaleiótētos*. La fórmula podría ser o bien el correspondiente al término Iqar, o bien al término *Gebûrāh* [139].

---

[138] La concepción de la Palabra en la Creación y el Juicio supone un medio judeocristiano. Así lo piensa J. SCHNEIDER, *Die Kirchenbriefe* (NTD) Göttingen 1961, p. 116-7. Llama a este trozo el Apocalipsis de Pedro (p. 116). La mentalidad del autor de 2 Pt se explica sólo según el tardío judaísmo "Schöpfung und Erhaltung der Welt gibt es aber nur durch das machtwolle Wort Gottes, das nun auch, um der Verderbtheit der Menschens willen, als letz wirkende Ursache durch die entzesselten Wassermassen den Untergang des ersten Welt herbeigefürt" (p. 117).

[139] Cf. TP Ex 7,5 (Jr I-L) y 9,15; 14,5 y A. M. GOLDBERG, *Sitzen zur Rechten der Kraft*: BZ 8 (1964) 284-293. Ver también *Gloria*, p. 392-394.

La expresión "el poder y la Venida" recuerdan la "venida del Reino en poder" con que se preanuncia en Marcos (9,1) la Transfiguración [139a].

El texto de Pedro prosigue:

"Porque recibió de Dios Padre honor y gloria,
cuando la sublime Gloria le dirigió esta voz:
"Este es mi Hijo muy amado en quien me complazco" (1,17).

La frase "sublime gloria" de la que sale la voz divina (*hypo tês megaloprepoûs dóxēs*) recuerda la presencia divina en la nube. Recordemos la narración de la transfiguración Mt 17,5, que, como hemos dicho, parece estar inspirada en la 4.ª noche del Poema targúmico a Ex 12,42 [140].

—Otro empleo de gloria interesante es la probable significación de "Angeles".

"Sobre todo a los que andan tras la carne con apetencias impuras y desprecian el Señorío. Atrevidos y arrogantes, no temen insultar a las Glorias" (2,10).

La fórmula "desprecian al Señorío" (*Kyriótētos kataphronoûntas*) podría hacer referencia a la Geburá.

La fórmula "no temen insultar a las Glorias" es un targumismo evidente, probablemente tenemos aquí una concepción de los ángeles portadores de la gloria divina contra las que más adelante vendrá la censura rabínica [141].

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—La tradición sobre Balaam, hijo de Bosor (cf. Nm 22,7; Ap 2,14; Judas 11).

—Negando al dueño que los adquirió (2,1).

—El Camino de la Verdad será difamado (2,2). "Verdad" parece aquí empleado como sustitución por Dios [142].

—Noé heraldo de la justicia (2,5) [143].

139a Remitimos a nuestro artículo "¿Logion de la Parusía o logion de cumplimiento?" a publicar en Homenaje a J. ALONSO DÍAZ donde exponemos el posible sustrato arameo de la frase en un estadio anterior a Marcos y el sentido en Marcos.

140 La denominación se encuentra en 1 Hen. Ahora bien, ya sabemos que el autor de 2 Pt conoce bien este apócrifo. Cf. *Gloria*, Ib. y *Dios-Palabra* p. 321-329.

141 Cf. etiam la carta de Judas 6ss.

142 Cf. los lugares citados de Pastorales, supra nota 114.

143 Sobre la predicación de la justicia por parte de Henok y Noé, cf. las diversas concepciones midrásicas y su eco en Eclo 44,16s (cf. nota BdJ).

XXI.—LA CARTA PRIMERA DE SAN JUAN[144]

a) *Las denominaciones divinas*: Dios, el Padre, El Verdadero (5,20).

b) *La Palabra*

—La Palabra de vida (1,1d) que existía desde el principio (1,1a: *ap'arkhēs: minqadam?*) y que se ha manifestado (2,2: pues la vida se ha manifestado), nos parece de un paralelo estrecho con Jn 1,1-14, y con las mismas relaciones para con el Memrá targúmico que indicaremos en el volumen que preparamos y que en síntesis se esboza al comienzo de este libro. La palabra se identifica con la Vida eterna que estaba con el Padre (*pròs tòn patéra*) (1,2).

—En dos lugares se habla de la permanencia de la Palabra en los creyentes:

"Si decimos: No hemos pecado",
lo hacemos mentiroso
y su Palabra no está en nosotros" (1,10).

Expresión paralela a Jn 5,38 "y no tenéis su palabra dentro de vosotros". La habitación del Verbo se expresa con estas palabras:

"Porque sois fuertes
y la Palabra de Dios permanece (mora) en vosotros..." (2,14).

La expresión recuerda la fórmula targúmica "sed fuertes y el Verbo de Dios estará con vosotros". Evidente sustitución de "sed fuertes y Dios estará con vosotros"; de gran parecido con las fórmulas "el Memrá de YY., será en vuestra ayuda; el Memrá de YY. mora con vosotros".

c) *La Gloria y la aparición*

Curiosamente el término Gloria no aparece en esta Carta. En 2,28 se habla no obstante en terminología asociada en otros lugares a Gloria "y no quedemos avergonzados lejos de él en su venida". Y en 3,2 se habla de su manifestación futura pero sin precisar el modo, sino sólo la consecuencia: "Veremos a Dios tal cual es". En 4,17 se menciona el "día del juicio". La ausencia de la simbólica de la Gloria en este escrito joánico es un indicio precioso para su situación con respecto al Evangelio.

[144] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HTKNT, XIII/3) [4]1970 y R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe* (KEKNT) Göttingen [8]1969. La tesis de J. C. O'NEILL, *The Puzzle of 1 John. A New Examination of Origins*, 1966, no parece defendible.

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—El midrás sobre Caín y Abel, que según nuestro parecer comienza en 2,28, tiene una serie de detalles que parecen inspirarse en una tradición parecida a la targúmico-palestinense recogida en Gn 4,8ss.

* El que obra la justicia ha nacido de Dios (2,29).
* Desarrollo sobre los hijos de Dios y los hijos del diablo. (3,7s).
* Caín, siendo del Maligno, mató a su hermano (3,12a).
* Las obras de Caín eran malas y las de Abel justas (3,12b).
* Ningún asesino tiene la vida eterna permanente en él (3,15).

También la motivación de confianza que hay en 3,19-20 ("mayor es Dios que nuestro corazón y lo puede todo") podría estar inspirada en las expresiones targúmicas de invitación a la confianza a Caín. "Pues hay en ti poder para resistirle; hay poder en Dios para perdonar y remitir" [145].

—La descripción de la concupiscencia de la carne (2,16) podría estar inspirada en el pasaje de las codornices [146].

—El pecado para muerte (5,16).

—La fórmula "El espíritu que da testimonio" (5,5-9) podría estar inspirada en la concepción targúmica del clamor del Espíritu [147].

XXII.—LA SEGUNDA CARTA DE SAN JUAN

En este pequeño escrito, sin duda de la escuela joánica, encontramos las siguientes expresiones dignas de atención:

* Caminar en la verdad (v. 4).
* Seductor y Anticristo (v. 7).
* Permanecer en la doctrina (v. 9).
* Solidario de las malas obras (v. 11).

XXIII.—TERCERA CARTA DE SAN JUAN

También en esta tercera carta podemos anotar las siguientes expresiones:

* Empleo de "verdad": Caminar en la verdad, dar testimonio de la verdad (v. 1); nuestro testimonio es "verdadero" (v. 12).
* Pues por el Nombre salieron sin recibir nada de los gentiles (v. 7).
* El que obra bien es de Dios, el que obra el mal no ha visto a Dios (v. 11).

145 Sobre la expresión "si nuestro corazón está intranquilo", cf. W. Thüsing, *Fe en el Amor*, en *Forma y propósito del N. T.* (p. 342-343). Sobre ello cf. R. Schnackenburg, o. c. p. 201-204 y R. Bultmann, o. c. p. 61-63.

146 Cf. Bultmann, o. c. nota anterior, p. 39, nota 4.

147 Cf. P. Schaefer, o. c. (nota 60) p. 160-162.

XXIV.—LA CARTA DE SAN JUDAS [148]

a) *Denominaciones divinas*: Dios, Padre, etc.

b) *Palabra*

Solamente aparecen las "palabras duras que hablaron contra él (El Señor) los pecadores impíos" (2,15); en 2,16 se les califica como "palabras altisonantes".

c) *Gloria*

—Nuestra Epístola coincide con la 2.ª Pt en llamar a los ángeles "Glorias" y en la expresión "despreciar el Señorío" (v. 8) [147a].

—Un segundo empleo contiene la sustitución Gloria en sentido absoluto como en otros lugares hemos visto:

> "Al que es capaz de guardaros inmunes de caída y de presentaros sin tacha ante su Gloria con alegría" (v. 24, notar que la Vulgata añade: "en la Venida de nuestro Señor Jesucristo).
>
> Esta es la primera parte de una doxología. En la segunda tenemos:

—Gloria en sentido de elemento doxológico:

> "Al Dios Unico, nuestro Salvador, por medio de Jesucristo, nuestro Señor, gloria, majestad, fuerza y poder antes de todo tiempo, ahora y por los siglos. Amén" (v. 25).

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones* [149]

—Niegan el único Dueño y Señor nuestro Jesucristo (v. 4).

—Notar el método midrásico de enumeración de los castigos (castigos de los ángeles, de la generación incrédula del desierto, de Sodoma y Gomorra) y los ejemplos de los malvados (Caín, Balaam, Coré, etc.).

[147a] J. R. Busto Saiz, *La carta de Judas a la luz de algunos escritos judíos*, "Est. Bibl." 39 (1981) 83-105 examina con detención el posible significado de "glorias". Para él la expresión estaría relacionada con la atribución, en el naciente gnosticismo, de la Creación y la liberación de Egipto a potencias inferiores. Esto sería blasfemar de las "manifestaciones poderosas del único de Dios" (p. 97). Por nuestra parte no vemos cómo en ese caso se explica el plural y de hecho el autor recurre para ello (con Spicq) a las apariciones de Jesús.

[148] Cf. los comentarios citados en nota 134.

[149] El recurso a la profecía de Henok indica que su autor, como el de 2 Pt, se mueve en los círculos apocalípticos, cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 149 y Schelkle, o. c. (nota 134), trad. esp. p. 216, 228-230 y 310-311.

XXV.—EL APOCALIPSIS [150]

a) *Denominaciones divinas*: Dios; Padre; "El que es, el que era y el que va a venir", el Anciano, etc.

b) *La Palabra*

—Un empleo de "Verbo de Dios" como nombre de Jesús (19,13). La conexión de este título con el Verbo Salvador y Vengador targúmico nos parece indudable.

—La expresión "(a causa de) la Palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo" (1,2.9) como hemos expuesto en otro lugar [151] es una fórmula joánica en que se han fundido dos expresiones: una tradicional "a causa de la Palabra", pero con una connotación a Jesucristo como Palabra de Dios; y una segunda, de acuñación joánica "El testimonio de Jesucristo" en que se alude a la Confesión de fe, pero con una connotación al Espíritu Santo (cf. 19,10: El testimonio de Jesús es el espíritu de Profecía").

—Sobre la posible conexión entre Cordero y Verbo, cf. infra.

c) *La Gloria*

—En las doxologías aparece como uno de los elementos 7,12 (bendición, gloria y sabiduría).

—La Jerusalén celeste está descrita con el esquema de Gloria:

> "La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la Gloria de Dios y su lámpara es el Cordero" (21,23).

La doble referencia es digna de interés. La Gloria de Dios correspondería al *Iqar* targúmico. Por otra parte la conexión de "lámpara" y "Cordero", podría referirse también a la asociación Memrá-luz. Hay que tener presente que Cordero y Verbo son dos términos muy parecidos en arameo. (*'îmrā'-mêmrā'*).

d) *El Espíritu*

—La expresión "escuche lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (2,7.11.17) se recuerda la expresión de Mekhilta "El Espíritu Santo exclamaba y de-

---

[150] Véase L. CERFAUX y J. CAMBIER, *El Apocalipsis de San Juan, leído a los cristianos* (Actualidad Bíblica, 9), Madrid ²1972; CH. BRÜTSCH, *Die Offenbarung Jesu Christi* 3 vol. (Zürcher Bibelkommentar), Zürich ²1970; CH. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1955. A. WIKENHAUSER, *El Apocalipsis de San Juan*, Barcelona 1969.

[151] Estudios Bíblicos 31 (1972) 179-199.

cia" [152]. (Notar que en las tres primeras cartas la expresión va antes de la promesa y en las cuatro últimas va después).

—Los siete Espíritus que están ante su trono (1,4). Los siete Espíritus de Dios enviados sobre la tierra (5,6). Una concepción de compromiso entre judeocristianismo y N. T.

—El Espíritu y la Esposa (22,17).

e) *La morada de Dios (¿Shekiná?)*

—La explicitación de la blasfemia con sustitutivos: "Y ella abrió su boca para blasfemar contra Dios, para blasfemar de su nombre y de su Morada y de los que moran en el cielo" (13,6). La fórmula "blasfemar el Nombre y su Morada" entra en la misma línea de las sustituciones targúmicas de motivo reverencial. En cuanto a "morada" ¿podemos ver ya un empleo de Shekiná? (*skēnē*).

—Otro posible lugar asociado sobre Shekiná en 21,3.

> "Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios" [154].

f) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones*

—La expresión Reino, Sacerdotes (1,5b-6).

En 5,10 "y has hecho de ellos para nuestro Dios Reino y Sacerdotes y reinarán sobre la tierra" [153].

—Balaam corruptor del pueblo elegido:

> "Pero tengo alguna cosa contra ti: mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaam, que enseñaba a Balaq a poner tropiezos a los hijos de Israel para que comieran carne inmolada a los ídolos y fornicaran" (2,14).

---

[152] Mekilta al Ex 15,2, cf. Sifré Dt 33,26 y J. BONSIRVEN, *Exégèse*, o. c. (nota 51) p. 32. La expresión "El Espíritu Santo gritaba" introduce una palabra del texto sagrado.

[153] Es curiosa la semejanza de sonido entre la expresión *skēnē* de nuestro texto y el término Shekiná. Notar además que en nuestro texto están tanto la asociación de presencia como la de asistencia (Nombre de Dios = Dios con nosotros); de ahí que podríamos preguntarnos si Shekiná es una fórmula que ha aprovechado la semejanza de sonido y la significación (morar) para indicar la tienda (*skēnē*) de Dios.

[154] Cf. Nuestro artículo *Un reino de sacerdotes y una nación santa* (Ex 19,6), Est.Bibl. 37 (1978) 149-212.

Esta concepción sobre Balaam y su doctrina que en el v. siguiente se dice que es la de los nicolaítas puede haberse inspirado en la tradición targúmica de Nm 25,1-2 (cf. Nm 22,2; 2 P 2,15) [155]. Acusaciones semejantes se hacen en el 2,20 acerca de Jezabel.

—La atribución de la Creación a la voluntad de Dios (como en Qumrán):

> "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo; por tu volutad lo que no existía fue creado". (Por tu voluntad existió y fue creado)" (4,11) [156].

—Los castigos: (Tradición targúmico palestinense).

> "Miré entonces y había un caballo verdoso; el que lo montaba se llamaba Peste, y el Hades le seguía.
>
> Se les dio poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con la espada, con el hambre, con la peste y con las fieras de la tierra" (6,8).

N en Ex 20,16 coincide con esta fórmula de Ez 14,21 contra M y Jr I; Se trata de un texto muy importante para la datación del N.

—El Canto triunfal: "Las vestiduras blancas y las palmas en las manos" (7,9-10) y la aclamación, recuerdan Ex 15,18: Cf. etiam Ap 11,15ss y 14,1-5.

—El castigo del fuego de delante de Dios.

> "El ángel tomó el badil y lo llenó con brasas del altar y las arrojó sobre la tierra. Entonces hubo fragor de truenos, relámpagos y temblor de tierra" (8,5).

Esta concepción recuerda el castigo de Sodoma donde cae azufre descendido del cielo.

---

155 Sobre Balaam en la tradición judía, cf. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, p. 127ss. y SCHELKLE, o. c. (nota 134), trad. esp. p. 224.

156 La relación *rĕ'ût-mêmra* en V. HAMP, *Der Begriff "Wort" in den aram. Bibelübersetzungen.* Ein exegetischer Beitrag zum Hypostasen-Problem und zur Geschichte der Logos-Spekulationen, München 1938, p. 167-169; E. B. ALLO, *L'Apocalypse* (Études Bibliques), París 1933, p. 79, explica la frase "existieron y fueron creados" como un descuido del estilo: "*êsan* devant *ekt*" *hysteron próteron.*

—Los Ayes:

> "Y en la visión oí que un Aguila que volaba por lo alto del cielo decía con fuerte voz: ¡Ay, ay, ay de los habitantes de la tierra, cuando suenen las voces que quedan de las trompetas que los tres Angeles van a tocar!" (8,13).

Los tres ayes que luego se desarrollarán en los caps. siguientes se pueden comparar con la tradición targúmica de Nm 24,23, Jr I [157].

VISION DE CONJUNTO: EL APOCALIPSIS DE JUAN Y LA APOCALIPTICA JUDIA.

La *forma mentis* fundamental del tiempo del Nuevo Testamento junto a la corriente legalista, está representada por las concepciones apocalípticas. Su punto culminante, dentro de los libros canónicos, es el Apocalipsis de Juan. Los siguientes elementos, características generales de la Apocalíptica, se presentan aquí con un nuevo contenido: la persona de Jesucristo:

—Una revelación sobre los últimos días se ofrece al círculo de creyentes. El mediador de esta Revelación es un personaje especial, en este caso el mismo Cristo que lo comunica a la Iglesia a través del Profeta Juan.

—Esa revelación es en forma de descubrimiento del Secreto de la Historia y del Señorío de Dios en el mundo mediante la derrota de los poderes adversos, el establecimiento de su Reino y la consumación de la Historia.

—El porvenir está en manos de Dios y se simboliza en el libro sellado.

—Las fuerzas adversas al establecimiento de ese Señorío divino mediante su Cristo ponen en acción el combate escatológico en que Dios y su Cristo vencen definitivamente con el derrocamiento de los enemigos. El Cristo victorioso lleva el nombre de "Verbo de Dios".

—El Espíritu de profecía testifica a la Iglesia de la seguridad de la victoria y promete el Reino al que venza.

—La Jerusalén celestial es el término de la salvación. En ella se realiza la morada de Dios entre los hombres y se consuma la Alianza. La Gloria de Dios la inunda. El Dios con ellos será su Dios. El Cordero, Cristo, aparece revestido con rasgos divinos y como protagonista de las Bodas de la Nueva y definitiva Alianza.

Así las concepciones sobre el Verbo y la Gloria llenan el mensaje del último libro del Nuevo Testamento.

---

157 Cf. supra nota 96.

XXVI.—CONCLUSION

Tras este largo Excursus es conveniente hacer un balance que estructuramos según el esquema que hemos seguido en cada uno de los escritos.

a) *Las denominaciones divinas*. El nombre "*Theos*" es el más corriente, aunque se encuentran ejemplos de sustituciones (cielo, poder, señorío, etc.), generalmente por motivos reverenciales. Espíritu Santo y Nombre también están representados. El llamado "pasivo divino" está en la misma línea.

b) *El empleo de Palabra* podemos clasificarlo

* Palabra-Predicación del Evangelio (carácter dinámico, comparada con la semilla y asociada al verbo "engendrar").
* Palabra creadora, con referencia al acto creador de Dios.
* Palabra que actuará en el juicio.
* La Palabra que habita en los creyentes.
* La Palabra crecía.
* Fiel es la Palabra.
* Palabra mandato.
* Palabra título de Cristo.
* Palabra-Escritura.
* Palabra de vida.
* Palabra del poder.

c) *El empleo de Gloria* podemos dividirlo por sus asociaciones:

* Como elemento doxológico.
* Como referencia históricoo-salvífica (Gloria de Adam, de Moisés).
* Gloria de Dios en el rostro de Cristo.
* Gloria, dato teofánico en la transfiguración.
* Gloria para indicar la visión de Dios en el cielo.
* Gloria asociada a la Jerusalén celestial.
* Gloria como fuerza (Espíritu) en la resurrección de Cristo.
* Gloria, recompensa de los justos.

d) *Otras conexiones de vocabulario y tradiciones.*

No queremos repetir cuanto hemos dicho en este Excursus. Indiquemos solamente:

* La concepción del Espíritu Santo como sustitutivo y como persona divina, cuya venida, donación y presencia llena todo el N. T.

* El empleo de "poder".

* Las múltiples síntesis y alusiones a la historia salvífica, muchas de ellas dependientes de una tradición midrásica: Adam, Caín y Abel, Abraham e Isaac, Moisés, Balaam, Janes y Mambré, las plagas de Egipto, el caminar por el desierto, los imperios de Daniel, etc.

* El vocabulario: esperanza reservada, elección desde el principio, la formulación: "La gracia de N. S. J. C. esté con vosotros".

* La angelología, bien en apariciones, bien en algunos sinónimos: Gloria = ángeles.

e) En el Cuarto Evangelio, del que hemos prescindido por principio en el presente Excursus, llegan de alguna manera a su culminación las concepciones neotestamentarias, como pensamos exponer, D.v., en el volúmen sobre "El Verbo y la Gloria en S. Juan".

EXCURSUS VIII

PALABRA Y GLORIA EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

Padres Apostólicos y Apologistas, Odas de Salomón y Apócrifos Neotestamentarios

En este excursus tenemos presentes los escritos de los Padres Apostólicos y apologistas, así como los escritos de Ireneo. Incluimos en este apartado también las Odas de Salomón y los apócrifos neotestamentarios, (a excepción de los escritos claramente gnósticos). Nuestro propósito es modesto. Presentar los contactos de lenguaje y tradiciones.

I. PATRISTICA PRIMITIVA

En este apartado hemos restringido nuestra atención a los autores y escritos que contienen rasgos de la teología del judeocristianismo según la acertada expresión de J. Daniélou (cf. nota 1a). Aquí estamos ante un judeocristianismo ortodoxo. Este se expresa bien en categorías cristológicas peculiares (Nombre, Gloria, angelología) bien en determinadas formas derásicas de recurso al A. T.

Estas formas de expresión, todavía en la misma matriz generadora de las concepciones judías en que nació el Nuevo Testamento, pueden iluminar grandemente los relatos neotestamentarios y muy especialmente las perspectivas joánicas sobre el Verbo y la Gloria. Es cierto que también las concepciones de los apócrifos neotestamentarios (de que nos ocupamos en este mismo Excursus) y del gnosticismo (cf. Excursus XI) pueden servirnos como elementos esclarecedores, pero en los autores de que ahora tratamos, estamos (como en el caso de Ignacio o la Didakhé) en los mismos ambientes eclesiales y mentales en que el Cuarto Evangelio ha debido tomar su forma definitiva. En otros autores, como Justino, el conocimiento de las tradiciones judeocristianas se debe a su misma formación, y en el caso de Ireneo a su información sobre la tradición.

1.—SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA

Dentro de la apasionada aversión a todo lo que supusiera para un cristiano el "judaizar", Ignacio de Antioquía se muestra profundamente imbuído por la concepción del que hemos llamado judeocristianismo ortodoxo. Cierto que a la vez su terminología parece contener rasgos de pregnosticismo, pero se trata de contactos por ósmosis o por lenguaje de robo como en los escritos joánicos. Con todo la impronta fundamental no deja de ser judeocristiana. Destaquemos sólo dos elementos:

* *Teología del Verbo* procedente del Silencio del Padre, inspirada en Juan y de coloración gnóstica, pero a la vez de sustrato semítico (descenso del Verbo). [1].

* *Teología del Nombre* [1a]. En su carta a los Efesios: nombre común, (I,2); encadenado por el nombre (III,1); llevar por doquier el nombre (VII,1); gracia que viene de su nombre (XIX,2).

2.—CARTA DE S. POLICARPO A LOS FILIPENSES (*El Nombre*)

San Policarpo en su carta a los Filipenses (10,1-3), aludiendo al texto de Is 52,2 escribe: "Seguid el ejemplo del Señor... Desgraciado el que blasfema del Nombre del Señor". La significación es "netamente cristológica" dice Daniélou [2].

3.—LA DIDIKHÉ (*El Nombre y la Gloria*).

Dentro de los escritos del judeocristianismo la *Didakhé* tiene un interés particular. Nos ha conservado, cuajadas en formas litúrgicas, una serie de concepciones teológicas de la primera generación cristiana. Recordemos sólo algunas:

La *Didakhē* (10,3) relaciona Nombre y Creación:

"Tú creaste todas las cosas a causa de tu Nombre".

Peterson ve en este lugar a Cristo [3]. La expresión por otra parte se encuentra en otros contextos relacionada con Gloria.

---

[1] Para Ignacio de Antioquia y su concepción del "Silencio" cf. A. Orbe, *Estudios valentinianos* II, Roma 1955, p. 38, n.º 105: "En S. Ignacio es claro, el Silencio como tal no significa sino el estado del Logos anterior a su perfecta manifestación: lo que en Eph, 15,1 indica mediante el participio *sigôn*. Cf. la interpretación valentiniana de *Sigē* apud Epiph, 31,5,4".

[1a] J. Daniélou, *Theologie du Judéo-Christianisme*. Tournal 1958 p. 208-209 estudia el tema del Nombre en S. Ignacio de Antioquía, Carta de S. Policarpo a los Filipenses y en la Didajé.

[2] J. Daniélou, o. c. p. 201.

[3] E. Peterson, *Didachè cap.* 9 *e* 10: EphLitg 58 (1944) 3-13, p. 6; Daniélou, o. c. p. 208.

La habitación del Nombre es otro de los rasgos interesantes:

> "Te damos gracias, Padre Santo, por tu santo Nombre que tú has hecho habitar en nuestros corazones" (10,2-3).

También aquí "habitación del Nombre" es una transformación de "habitación de la Gloria".

4.—SAN CLEMENTE ROMANO (*Asociación de Nombre y Gloria*)

En la carta de Clemente Romano a los Corintios (LVIII,1); aparece la fórmula "obedecer su santísimo y glorioso Nombre". La expresión se repite en la Oración final (LX,4): "Haznos sumisos a tu nombre todopoderoso y glorioso". Daniélou hace notar el hecho de que estas fórmulas se encuentran en la última parte, de carácter litúrgico y por consiguiente, eminentemente conservador en las expresiones [4].

Un estudio más detenido de Clemente Romano nos ha llevado a la constatación de una serie de targumismos en su carta [5]. Emplea el término "Gloria" en el sentido técnico de la tradición palestinense. En primer lugar palabra y gloria:

> "Con una Palabra de su magnificencia (*megalōsynēs*) lo estableció todo" [6].
>
> "Obedezcamos, por tanto, a su magnífico y glorioso designio" (IX,1). "Fijemos nuestros ojos en aquellos que ministraron de modo perfecto a su magnificente gloria" (IX,2).

---

[4] J. DANIÉLOU, o. c. p. 203 donde concluye: "Nous sommes dans la continuité de ce que montrait le Nouveau Testament".

[5] He aquí una serie de expresiones de esta carta que denotan un sello judeocristiano. Utilizamos la edición de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, texto bilingüe completo, (BAC 65), Madrid 1967.

* Ordenación de Dios 1,3, p. 178; ordenación de sus mandamientos III,4; p. 180.
* Acabamiento en el temor de Dios II,8; p. 179.
* Toda gloria y dilatación III,1; p. 179; cf. Dt 32,15.
* Haber abandonado el temor de Dios III,4; p. 180.
* Texto de Génesis 4,3-8 en IV,1-6, p. 180-181 (notar "repartiste mal", "salgamos al campo").
* Al lugar de la gloria V,4; p. 182.
* Designio grande y glorioso IX,1, p. 185.
* Las misericordias (*¿rahămîn?*) IX,1; p. 185.
* Los que sirvieron a su gloria (Henok fue trasladado sin que se hallara rastro de su muerte; Noé predicó la regeneración; Abraham, obediente a las palabras de Dios); IX,2-3; X,1 p. 185-186.
* Dice el Espíritu Santo XIII,1; p. 189; dice la Palabra Santa XIII,3 p. 189; oráculo en el Sinaí (Zarza) XVII,5, p. 194.
* En temor y verdad XIX,1, p. 196.
* Ordenaciones cósmicas del Señor XX,1-11, p. 197-198.
* Gloria y grandeza XXI,12, p. 198.

[6] XXVII,4, p. 203.

En la maravillosa sección sobre el ejemplo de humildad de los profetas, de Abraham, Job y Moisés, nos dice:

> "Atestiguado con grande testimonio fue Abraham y amigo de Dios fue llamado y sin embargo, mirando a la Gloria de Dios, dice en espíritu de humildad; Yo soy tierra y ceniza" (XVII,2) [7].

Otros targumismos.

* Importante es también el empleo de "grandeza" al llamar a Jesucristo: "Centro de Grandeza" (XVI,2) [8].
* La concepción sobre "Penitencia" (VIII,1ss) [9].

5.—LA CARTA DE BERNABÉ [10]

También aquí estamos ante un escrito que muestra la aplicación en el primitivo cristianismo de procedimientos derásicos comunes con el judaismo, a veces con resonancias targúmicas. Tal es el caso de los tres ejemplos que citamos a continuación. El primero de ellos pone de relieve la extensión y carácter targúmico de la conexión serpiente-fe (en la Palabra), cf. T. P. a Nm 21,6-9.

* La identificación del dedo de Dios con el Espíritu.
  Moisés recibió del Señor las dos tablas escritas por el dedo de la mano del Señor en el Espíritu (14,2).

* La serpiente y la fe.
  Cuando uno de vosotros sea mordido, que se vuelva hacia la serpiente colocada sobre el madero y que espere, teniendo fe que incluso sin vida puede vivificarlo, y será salvado (12,7).

---

[7] Cf. D. RUIZ BUENO, o. c. XVII,2 p. 193-194. Notemos las coincidencias con las expresiones targúmicas.

[8] Ib. p. 191. A propósito del texto de un fragmento de Valentin que que citamos más adelante en el Excursus XI y en que se habla de "la Grandeza del Rostro" dice A. ORBE, *En los albores de la exegesis Yohannea* (*Joh* 1,3). *Estudios Valentinianos II*, 1955, p. 363, nota 33b: "Más que la divinidad misma la *megalōsinē* denota la sublimidad típica de Dios. La *Grandeza* es, como la Unidad, uno de los atributos más comunmente dados a Dios. De ahí la frecuencia de las fórmulas de aclamación en *mégas* (cf. El Peterson, *Eis Theos*, pp. 197-210) tanto fuera como dentro del cristianismo. En este orden de cosas la *megalōsinē* viene a ser como la nota de la transcendencia divina. Cf. Hebr. 1,3; 8,1. En frases como las siguientes de Clemente Romano: to skēptron tēs megalōsinēs tôu Theôu; 101, 16,2; en lógō tēs megalōsinēs: 27,4 apaúgasma tes megalōsinēs 36,2; tò tēs megalōsinēs ónoma: 58,1 y que se refieren todas al Hijo de Dios, al Verbo, se adivina fácilmente el significado típico de megalōsinē: el mismo de nuestro pasaje, la nota típica de la transcendencia divina, que *como tal* se realiza en el Padre de quien el Hijo es el Rostro (prósopon), Centro (skēptron), Trono (thronos), Resplandor (apaúgama) y Nombre (ónoma)".

[9] Ib. p. 184.

[10] Cf. J. DANIÉLOU, o. c. p. 104-111.

* El exterminio de la Casa de Amalec en los últimos días.

Moisés dijo a Jesús, hijo de Nave: escribe lo que dice el Señor: el Hijo de Dios exterminará hasta la raíz la casa de Amalec en los últimos días (12,9).

6.—EL PASTOR DE HERMAS

El Pastor de Hermas repite en la Visión III,3,5 (en que Palabra y Gloria se asocian) las mismas fórmulas que Clemente Romano.

> "La torre tiene por fundamento la palabra del Nombre todopoderoso, glorioso..." [11].

El Nombre aparece como portador y como algo que se lleva; en la comparación IX, 14,5-6 nos dice:

> "El Nombre del Hijo de Dios es grande e infinito y sostiene (*bastázei*) al mundo entero [12]. Si toda la creación está sostenida por el Hijo de Dios, ¿qué pensar de los que fueron llamados por El y llevan el Nombre del Hijo de Dios y caminan en sus mandamientos? ¿Ves a quiénes sostiene (*bastázei*) El? A los que llevan (*phorûntas*) su nombre de todo corazón. El mismo es su fundamento y los sostiene gozosamente, porque ellos no se avergüenzan de llevar su Nombre" [13].

La expresión "Nombre del Hijo de Dios" sería secundaria. En ella se trata de explicar el apelativo Nombre aplicado al Hijo. Pero el hecho principal, según Daniélou [14] está en la referencia al Verbo. Tendríamos una resonancia litúrgica de la "*signatio*" con el Nombre, que sobrepasa nuestro estudio pero que nos confirma en la misma convicción: Asociación del Nombre con la persona de Cristo.

Sin intentar negar la originalidad del desarrollo cristiano sobre esta teología del Nombre, no podemos menos de subrayar la impronta que las concepciones judías han dejado impresa en ella, a saber, las especulaciones del tardío judaísmo en torno al Nombre por el que fueron creados los cielos

---

11 Cf. D. RUIZ BUENO, o. c. p. 952.

12 Cf. Gn 14,19,22 (N): El Dios altísimo que en su Memrá crea (sostiene, lleva) los cielos y la tierra.

13 Cf. la tradición sobre: Creación por Israel; Creación por los justos; Creación por el Hijo; Creación por la Iglesia. La Iglesia Preexistente (Vis 1,34; Los 7 días; Los siete arcángeles protoctistas). Notar que en la Carta de Bernabé son igual a siete períodos cósmicos (*a'ōna*).

14 Ib. p. 205 "...remarquer que le balancement que nous relevons se retrouve ailleurs et dans un contexte oú il s'agit évidemment du Verbe. A este respecto cita a Ireneo (*Adv. Haer.* V,19,1) y al mismo Hermas (*Comparación* IX,13,2 y 3: llevar el nombre —*phoreîn*— = recibir el Nombre = ser bautizados; y Comp. VIII,10,3 llevar el nombre y confesar el nombre).

y la tierra [15]. En concreto, la "signatio" con el Nombre divino, que hemos encontrado en este texto, parece una prolongación cristiana del *theologumenon* que encontramos en el TP. v. gr. Ex 32,15 (Jr I).

> "La diadema santa (que tenían los israelitas en sus cabezas) en la que estaba grabado y manifiesto el nombre grande y glorioso". (N: nombre manifiesto).

Las coincidencias literarias con los textos de Clemente y del Pastor de Hermas, son manifiestas. No puede pensarse en una relación de dependencia del Targum con respecto a los autores cristianos. Tanto más que, como hemos indicado, el judeocristianismo, toma sus esquemas básicos de las concepciones reinantes en su medio ambiente.

LA RELACION NOMBRE-VERBO EN LOS PADRES APOSTOLICOS

Entre todas las perspectivas que hemos enumerado en los autores y escritos examinados hasta aquí, nos parece conveniente destacar por su importancia para la teología joánica la conexión Nombre-Verbo. Casi nos atreveríamos a decir que en esta conexión hay una teología de la Divinidad de Jesús en una formulación que todavía no ha roto con el cordón umbilical del judaísmo. Los gnósticos con sus excrescencias posteriores obligarán a la gran Iglesia a abandonar esta línea, pero su presencia en los primeros escritos patrísticos es un precioso testimonio.

6.—LA GLORIA Y EL VERBO EN JUSTINO

Dentro del campo de la literatura patrística en relación con las tradiciones judías, Justino ocupa un lugar preeminente. Su procedencia de Sikem nos hace suponer un contacto con el judeocristianismo tan profundamente imbuído en las fuentes judías. Por ello el valor principal de los textos que a continuación analizamos, está en su filiación y dependencia con el pensamiento del tardío judaísmo. Este es más patente en el Diálogo con Trifón. Verdad es que la cuestión del texto bíblico usado por Justino es muy discutida [16], pero su conocimiento de las lecciones y tradiciones palestinenses es innegable, como se ve continuamente en sus escritos.

---

15 Cf. 1 Henok, 69,13-25. Dentro del mismo tardío judaísmo cabe citar la *Carta de Aristeas* (sobre la datación, cf. R. H. CHARLES, *Pseudepigrapha* II, Oxford 1913 p. 85, según el cual habría que ponerla entre el 130 y el 70 a. C.). En la descripción que hace del sumo sacerdote (96-99), el "nombre divino" adquiere una importancia fundamental que nos indica que estamos ante algo misterioso. Este lugar está sin duda en el contexto histórico del puesto preeminente que en la apocalíptica y en la primera gnosis judía, ocupa el Nombre llevado por el sumo sacerdote.

16 Para las citaciones bíblicas en Justino, cf. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancion Testament* (Col. Études Bibliques) París 1964 y J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr*, I. *The Pentateuch*, Leiden 1963.

a) *La creación del mundo por el Verbo, en las referencia a Gn* 1 [17].

Justino en la Apología primera intenta exponer cómo Platón en sus relatos se inspiró en los Escritos de Moisés.

> "De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe" [18].

Después de citar Génesis 1,1-3 (según la versión Griega de los LXX) prosigue:

> "En conclusión, que todo el mundo fue hecho por la Palabra de Dios (Verbo de Dios) de elementos preexistentes, antes señalados por Moisés, cosa es que aprendió Platón...",

y más adelante:

> "...Porque Platón da el segundo lugar al Verbo que viene de Dios" [19].

En la 2.ª Apología, Justino expone así la intervención del Verbo en la creación:

> "Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras. En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con El antes de las criaturas y es engendrado, cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios orde-

---

17 Es conocida la gran preocupación de la teología primitiva por el primer capítulo del Gn, en concreto sobre el Hexamerón. Los puntos de contacto más salientes en cuanto a la creación por la Palabra de Dios, son estos: La *Epístola ad Diognetum* (7,2) con una alusión clara a términos bíblicos (Gn y Prov) nos habla del envío de parte de Dios de su Verbo Santo "Aquel por quien creó los cielos, por quien encerró al mar en sus propias lindes" (D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* [BAC 65], Madrid [2]1967, p. 852, Sobre TACIANO, acerca del Verbo y su función en la creación del mundo y de los ángeles cf. *Adversus graecos* 5 y 7: D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (BAC 116). Madrid 1954, p. 578 y 580. Sobre ATENAGORAS y acerca de los mismos temas. Cf. *Leg. pro christ.* 10, Ib. p. 661.

18 *Apol.* I, 59,1; p. 247-248 de la edición y traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, que citamos en adelante.

19 *Apol.* I, 59,5 y 60,7; p. 248 y 249. En 60,4ss habla Justino de la forma de la Serpiente que hizo Moisés y la relación fe y mirada a la serpiente en términos parecidos al Targum de Nm 21,8-9 (Jr I).

> nado por su medio todas las cosas, nombre que comprende también un sentido incognoscible, a la manera que la denominación 'dios' no es nombre, sino una concepción ingénita en la naturaleza humana de una realidad inexplicable" [20].

b) *Las teofanías y presencia de la Gloria y del Verbo.*

Junto a la actividad creadora, Justino presenta la función reveladora del Verbo, hasta el punto de afirmar que *Jesucristo ha sido engendrado para revelar.*

Las teofanías y la acción salvífica se atribuyen al Verbo.

En un lugar manifiestamente trinitario, de su primera apología, presenta así al Hijo de Dios:

> "Y luego mostraremos que con razón honramos también a aquel que nos ha enseñado estas cosas y que ha sido engendrado para esto, Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilatos, en el que nosotros vemos el Hijo del verdadero Dios; y en tercer lugar el espíritu profético" [21].

En su Diálogo con Trifón, Justino pasa revista a los distintos Nombres con que la Escritura llama a cierta *potencia racional*, engendrada por Dios desde el principio; entre otros nombres es *llamada Logos*. He aquí sus palabras:

> "Os voy a presentar, oh amigos, —dije— otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, como principio antes de todas las creaturas, cierta potencia racional de sí mismo, la cual, es llamada también por el Espíritu Santo, unas veces Gloria del Señor, y otras Hijo, y otras Sabiduría, otras Angel, otras Señor y Logos, y ella misma se aparece como Capitán General cuando se aparece en forma de hombre a Josué, hijo de Nave" [22].

Este lugar es de excepcional importancia por el hecho de que el término Logos [23], como designación bíblica probablemente hace alusión al uso tar-

---

20 *Apol.* II,5 (6), 1-3, p. 266-267.

21 *Apol.* I, 13,3; p. 194. Cf. J. DANIÉLOU, *Message évangelique et culture hellenistique*... p. 25.

22 *Dial.* 61,1; p. 409.

23 Notemos que entre los diversos nombres, con que es llamada esta potencia, está el de *Kyrios* y *Lógos*. La manera especial en que está compuesta la frase *Kyrios kai Lógos* daría la impresión de que el texto primitivo decía "*Kyriakòs Lógos*" (correspondiente exacto de Memrá de Adonay) frase que al no ser bien entendida, se descompone en *Kyrios* y *Lógos*.

gúmico [24]. Fuera de él sería difícil una designación en recto [25]. Nótese también la designación de Gloria del Señor que tiene su paralelo en la *Iqar di YY*. de los targumím [26].

En el mismo capítulo, todo él de sumo interés para comprender el pensamiento de Justino, el autor se detiene en particular sobre la denominación de Logos. El contexto supone que la referencia no es al Logos de Juan, sino a la tradición judía acerca de la actividad del Logos. Así en el 61,2 expone la comparación de la palabra que sale del que habla o del fuego que se desprende del fuego; en el 61,3 enumera de nuevo las apelaciones del Logos de la siguiente manera:

> "Más será el Logos de la sabiduría el que me prestará su testimonio, siendo él, el mismo Dios engendrado por el Padre del Universo, que subsiste como Logos y como sabiduría y como potencia, y como Gloria y que por boca de Salomón dice así..." (Sigue en Justino la cita de Prov 8,21-36) [27].

En el c. 62 se expone la intervención del Logos en la creación del hombre y como principio, antes de la creación de todas las cosas, y apareciéndose como Capitán a Josué, hijo de Nave.

Todo ello nos indica que la intervención en la creación y en la "historia salutis" se realiza en el Logos según Justino [27a].

---

24 J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*. p. 212, después de citar otro texto de Justino dice "Un point intéressant à noter ici est l'opposition entre le Père qui est invisible, et le Fils que est visible. Ceci en effet est un trait de la théologie archaïque. C'est le fond de la doctrine de Justin: "On ne peut donner un nom au Père de l'Univers", écrit-il (*II, Apol*, VI,1). C'est la raison pour laquelle toutes les théophanies de l'Ancien Testament son attribuées au Verbe par Irénée".

25 En c. 63 y 64 tenemos una aplicación de los Testimonia, referentes al mismo tema, p. 413-417.

26 J. Smit Sibinga, *The Old Testament Text of Justin Martyr. I. The Pentateuch*, Leiden 1963, cree, después de hacer un estudio detenido de las citas del Pentateuco en Justino, que las llamadas "free quotations" plantean un problema, saber cuál era el texto que usaba Justino (p. 14). Sus conclusiones han sido ampliadas recientemente por P. Prigent, o. c. en nota 16.

27 Ed. citada p. 410.

27a Sobre Justino y el Verbo, cf. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée [2]1962, p. 32 que exalta los valores de los desarrollos en el *Diálogo con Trifón* "sur la préexistence du Christ, qui s'est manifesté dès l'Ancien Testament en apparaissant à Abraham, à Moïse, aux prophètes (ch. 48; 54-63), qui fut préfiguré par des personnages comme Josué (ch. 64 ss.)".

7.—LA GLORIA Y EL VERBO EN IRENEO [28]

Entre las obras de Ireneo tendremos presente de manera especial la *Demostración de la Predicación Apostólica*, sumario maravilloso de Ireneo, en el que tenemos todo un resumen de su teología. Todo el Antiguo Testamento parece dirigido y presidido por el Verbo. La insistencia en este punto es tal que daría la impresión de estarse inspirando directamente en la mención targúmica del Memrá de YY.

Dependiente en muchos lugares de Justino, Ireneo insiste en la múltiple función del Verbo en el A. T. con una referencia evidente a las tradiciones judías. La función del Verbo se extiende tanto a la creación como a las teofanías (misión reveladora) y a las intervenciones salvadoras. En una palabra, Ireneo pone toda la "*historia salutis*" en relación con el Verbo.

Pero antes de centrarnos en el desarrollo de la función del Verbo en la creación, en las teofanías y acción salvífica según Ireneo, diremos dos palabras sobre:

a) *La Gloria de Adán y la Gloria de Cristo* [29].

Según Ireneo, la Gloria es la cualidad, participación de Dios, a que está llamado el hombre:

> "Convenía, empero, que el hombre primeramente fuese hecho (= naciera), y hecho, creciera, y crecido se hiciera adulto, y adulto se multiplicara, y multiplicado adquiriera fuerza, y firme, fuera glorificado, y glorificado contemplara a su Señor. Porque es Dios quien ha de ser un día contemplado. Y la vista de Dios acarreará incorruptibilidad, y (Sab 6,19) la incorruptibilidad hace allegarse a Dios" [30].

Es difícil determinar dónde se inspira Ireneo para esta concepción: Orbe cree que las etapas a las que alude Ireneo han de referirse a la Historia del género humano [31]. De todos modos la penetración de la Gloria

---

[28] Además de la edición citada infra (nota 34) cf. S. IRENAEUS, *Proof of the Apostolic Preaching*, translated by J. P. Smith (Ancien Christian Writers) London 1956; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, ed. A. ROUSSEAU (Sources chretiennes 100), París 1965; SCHMIDT, *Griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh*, Leipzig 1905.

[29] Cf. A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo* (BAC 286) Madrid 1969, p. 480-515.

[30] A. ORBE, o. c. p. 497s; *Adv. Haer. IV*, 38,3, ed. ROUSSEAU, II p. 956.

de Dios tendrá lugar plenamente con la venida de Cristo. De igual forma lo asegura Orbe en una síntesis del pensamiento de Ireneo [32].

Ireneo ha visto sobre todo en la Resurrección de Cristo la penetración de la Luz del Padre, hecha claridad en el Verbo, accesible al hombre en forma humana.

> "Y si dice (Is 11,10): Se levantó para enseñorear sobre los gentiles, es porque, una vez muerto, resurgirá y será confesado y creído Hijo de Dios, rey. Por eso dice: Y su resurrección (= levantamiento) será gloria, esto es, magnificencia, porque el momento en que fue glorificado como Dios es cuando resucitó... Y en efecto, por estas (palabras de Am 9,11) dijo también que el Cristo —el cual según la carne desciende de David— será Hijo de Dios y luego de su muerte resucitará y será hombre por la figura, pero Dios por la virtud (o poder)" [33].

b) *La función del Verbo en la creación.*

Comenzamos con un texto que presenta de una forma general la intervención del Verbo en la creación.

> "Y todo lo que existe, aunque sea de los cielos, glorifica a Dios, Padre de todas las cosas; El que por su Verbo ha dado la existencia al mundo entero..." [34].

---

31 A. ORBE, o. c. p. 499. En la p. 500 aclara: "Convalecer equivale a capacitarse para la gloria del Padre". Cf. *Adv. Haer. V*, 35,2: "Et vigebit in regni temporibus ut fiat capax gloriae Patris".

32 A. ORBE, o. c. p. 502: "Al imprimir Dios su propia imagen en el cuerpo de Jesús, sella la preparación a que sin cansancio ha venido sometiendo la carne humana a través de los patriarcas y profetas; y recapitula singularmente la *plasis* del primer Adán, en gracia del segundo. Entre la primera *plasis* de Jesús, dentro del seno virginal de María, y la *metaplasis*, el día de la resurrección, sacándole de entre los muertos, media el tiempo suficiente para que el propio Verbo se haya hecho, *en cuanto hombre*, imagen y semejanza perfectas del Padre".

33 A. ORBE, o. c. p. 105; *Epid.* 612.

34 *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. de L. M. FROIDEVAUX (Sources Chrétiennes 62) París 1959, cap. 10, p. 48.
En adelante citamos con la abreviatura *Dem.* y el número, y la referencia SC 62, seguida de la página de esta traducción. La exégesis de Ireneo podría tener un fundamento tradicional, cf. *Adv. Haer. III*, 8,2-3 "David quoque cum laudationes enumerasset nominatim universa quaecumque diximus, et omnes virtutes eorum adiecit. Quoniam ipse praecepit et creata sunt: ipse dixit et facta sunt (Ps 148,5). Cui praecepit? Verbo scilicet et "per quod, inquit, coeli firmati sunt et spiritu eius omnis virtus eorum" (Ps 32,6)".

Otro texto fundamental de Ireneo en el que encontramos un amplio eco de la exégesis en torno a Gn 1, es el difícil pasaje de la *Demostración de la Predicación apostólica* (cap 43) [35], donde Ireneo recoge el midrás judeocristiano de la generación del Hijo al principio. El texto hebreo conservado en mal estado por Ireneo "BARESIT BARA ELOVIM BASAN BENOWAN SAMENT ARES" recuerda el interés de este lugar como punto de partida para la exégesis cristiana de Jn 1,1 y que ha de tener su precedente en la exégesis judía [36]. Ireneo concluye:

> "mostrando de una manera cierta que todas las cosas han sido creadas por medio del Verbo que, desde el principio estaba con el Padre, es decir, su Hijo" [37].

c) *El Verbo en las teofanías y en la acción salvífica.*

Ireneo concibe la manifestación divina en su aspecto revelador y salvador como realizada en el Verbo. La presencia y comunicación del Verbo en el Paraíso, con Abrahán, con Jacob, con Moisés, son intervenciones reveladoras y salvadoras en el amplio sentido de la palabra. Dos textos sumarios,

---

35 *Dem.* 43; SC 62, p. 99-102.

36 J. P. SMITH, *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus*: Bib 38 (1957) 24-34, ha matizado su exposición de *Proof.* p. 180 (nota) sobre la reconstrucción de este texto mal conservado. Cf. FROIDEVAUX, SC 62, p. 100.

Si la reconstrucción es problemática, no cabe duda que Ireneo la entiende: "Dios creó un hijo al principio y después el cielo y la tierra".

37 *Dem.* 43, SC 62, p. 102. Un comentario de este texto puede verse en J. DANIÉLOU, *Théologie* p. 221. El mismo pensamiento de la acción creadora del Verbo lo expone Ireneo haciendo del Verbo las manos de Dios en *Adv. Haer. IV*, 20,1; SC 100, 2 p. 624-626: "Non enim Angeli fecerunt nos, nec nos plasmaverunt, nec Angeli potuerunt imaginem facere Dei, nec alius quis, praeter verum Domini (según la versión arm.; la latina tiene Verbum Domini), nec virtus longe absistens a Patre universorum. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se prefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus, omnia libere et sponte fecit ad quos et loquitur dicens: Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen 1,26)". El interés de este precioso texto reside, sobre todo, en el aspecto exegético que indica una larga tradición en la interpretación del cap. 1 del Génesis, interpretación que hay que derivar de las fuentes judías, veterotestamentarias y extrabíblicas. (Sobre las manos de Dios —El Hijo del Hombre y el Espíritu Santo— cf. *Dem.* 11, nota 1; SC 62, p. 48). Un texto paralelo en *Adv. Haer. I*, 22,1 (PG 7,669; R. 194) dice: "Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit: Verbo enim Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum" (Ps 32,6); et iterum: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum nihil (Jo 1,3). Cf. etiam en *Adv. Haer. IV*, 18,4; SC 100,2, p. 608.

en los que se da una razón profunda, conjunta y unitaria de la intervención salvadora del Verbo, introducirán esta sección.

Según Ireneo nuestra vida de cristianos se realiza en *la justificación por la fe que nos presenta el Verbo*:

> "De la misma manera, nosotros no somos ya justificados por medio de la Ley, sino por medio de la fe, que ha recibido los testimonios de la Ley y de los profetas (y) que nos presenta el Verbo de Dios" [38].

Por ello el plan de Dios consiste en nuestro encuentro con el Verbo. De aquí que *el Verbo salvador fuese enviado primero a los mismos lugares en que después, encarnado, habría de vivir*:

> "Dios Padre era sumamente misericordioso; El envió el Verbo industrioso, que, viniendo a salvarnos, se encontró en los mismos lugares y en los mismos contornos que nosotros; (allí) donde estábamos cuando perdimos la vida, y (el cual) desató las cadenas de nuestra prisión. Y su luz apareció e hizo desaparecer las tinieblas de la prisión [39].

Una vez justificada teológicamente la presencia del Verbo en el A. T., ya no había dificultad en buscar en los textos bíblicos los lugares de esa presencia.

El Verbo en el Paraíso [40].

Sin duda el paraíso era un lugar ideal para ese encuentro del Verbo de Dios con el hombre. Tanto más que las tradiciones judías y judeocristianas habían especulado largamente con la forma de la presencia divina en el Edén.

> "Y hasta qué punto este Jardín era bello y bueno: El Verbo de Dios se paseaba en él constantemente y se entretenía con el hombre, prefigurando las cosas futuras, a saber, que sería su compañero de habitación y charlaría con él y estaría con los hombres, enseñándoles la justicia" [41].

---

38 *Dem.* 35; SC 62, p. 89.

39 *Dem.* 38; SC 62, p. 92.

40 A. ORBE en su *Antropología de S. Ireneo*, ha puesto de relieve la importancia teológica de esta sección. Cf. el capítulo sobre "El mandato y el Verbo" p. 242-244.

41 *Dem.* 12; SC 62, p. 51.

El Verbo con Abrahán

En un lugar que recuerda las traducciones targúmicas, Ireneo presenta a Abrahán girando por el mundo en busca del verdadero Dios. El autor prosigue:

> "El se manifestó a Abrahán haciéndose conocer por medio del Verbo como por un rayo (transparente): en efecto, él le habló del cielo y le dijo..." [42].

La teofanía de los tres Angeles a Abrahán es interpretada asimismo por Ireneo en relación con el Verbo. He aquí sus palabras:

> "Y Moisés dice también que el Hijo de Dios se aproximó a Abrahán para entretenerle... Ahora bien dos de los tres eran ángeles, pero uno (de ellos era) el Hijo de Dios" [43].

Para Ireneo es éste el que habla con Abrahán y castiga a Sodoma. De nuevo aquí Ireneo ve un preludio de la futura Encarnación.

> "Abrahán era pues un profeta y veía las cosas que acontecerían en el futuro, (a saber) que el Hijo de Dios en forma humana se entretendría con los hombres, y comería con ellos el alimento, y después ejercería el juicio, puesto que había recibido del Padre, que domina sobre todas las cosas, autoridad para castigar a los Sodomitas" [44].

El Verbo con Jacob

Para Ireneo, Jacob ve al Hijo del Hombre, porque no es Dios mismo el que podía estar delante de él en un emplazamiento tan limitado y conversando con Jacob. Tenemos aquí, sin duda, la misma idea que los targumistas acerca del enigma de Dios omnipresente y apareciéndose en un determinado lugar. La solución de Ireneo se parece a la del Targum, quizá depende de la misma tradición.

> "Más bien [al que ve Jacob] es el Verbo de Dios, el cual estaba siempre con nuestra humanidad, hacía conocer anticipada-

---

42 *Dem.* 24; SC 62, p. 67. FROIDEVAUX cita en la nota 4.ª de la misma página un lugar paralelo de *Adv. Haer. IV*, 10,1: "Iuste autem igitur derelinquens terrenam cognationem suam, sequebatur Verbum Dei, cum Verbo morabatur... In Abrahan enim... assuetus fuerat homo sequi Verbum Dei... Didicerat enim a Verbo Domini et credidit ei".

43 *Dem.* 44; SC 62, p. 102-103.

44 *Dem.* 44; SC 62, p. 103.

mente las cosas que tendrían lugar en el futuro y enseñaba a los hombres lo que se refiere a Dios" [45].

El Verbo con Moisés

En el capítulo 46 de la *Demostración*, que citaremos más tarde al tratar de toda la historia, Ireneo presenta al Verbo hablando con Moisés y diciéndole las palabras de Ex 3,7:

> "El es el que en la zarza habla con Moisés y dice" (Sigue el texto de Ex 3,7) [46].

La frase "El Verbo dice a Moisés" se encuentra asimismo en *Demostración* 2 [47].

El Verbo da la revelación a Moisés.

Después de exponer la creación de los siete cielos, el último de los cuales hacia abajo es el Firmamento [48], prosigue Ireneo:

> "Porque Moisés ha recibido el modelo de ellos, un candelabro de siete brazos, que brillaba continuamente en el Santo, ya que (es según el) tipo de los cielos como ha recibido el culto, según lo que el Verbo le dice: Harán según el modelo de (las cosas) que has visto sobre la montaña" [49].

Como se ve, este texto de Ireneo ha de responder a la tradición judía directa o indirectamente. Sin poder establecer una dependencia directa, hemos de reconocer que se trata de la misma concepción.

Una síntesis sobre el Verbo Salvador.

Toda la historia salvífica de la liberación, pacto, marcha por el desierto, y entrada en la tierra prometida es resumida por Ireneo y presentada

---

45 *Dem.* 45; SC 62, p. 104. Froidevaux en la nota 5 acerca de la presencia "en un pequeño emplazamiento" afirma que el razonamiento se encuentra dos veces en Justino, *Diálogo*, CXXVII, 3 y LX, 2.

46 *Dem.* 46; SC 62, p. 105. Froidevaux en la misma página, nota 2, dice que las mismas palabras de Ex 3,7 son citadas y atribuídas al Verbo por Ireneo en *Ad. Haer.* IV, 14 y IV, 23, 1: "Christus... et ipse est qui dicit Moysi... Ab initio assuetus (sic) Verbum Dei ascendere et descendere propter salutem eorum qui male haberent".

47 SC 62, p. 30 y nota 8.

48 Según Daniélou, (*Théologie* p. 236) el pensamiento es de la teología asiática.

49 *Dem.* 9; SC 62, p. 46.

como realizada en el Verbo. Es un sumario de excepcional importancia por su correspondencia con el Targum [50].

> "El es el que en la zarza habla con Moisés y le dice... [sigue cita de Ex 3,7]. El es el que subía y bajaba para librar a los afligidos... [del poder de los egipcios y del mar rojo]. Porque esto era la repetición de lo que nos concierne (hoy), ya que el Verbo de Dios mostraba entonces anticipadamente el tipo de las cosas futuras, mientras que al presente en verdad nos arranca de la cruel esclavitud de los gentiles; y en el desierto, él hizo brotar con abundancia un río de agua de la roca y la roca es El; y él ha producido doce fuentes, es decir, la doctrina de las doce apóstoles. Y a los incrédulos les hizo morir y desaparecer en el desierto, pero los que creían en él se volvían niños para la malicia; él los ha introducido en la heredad de los Padres, y esta heredad no es Moisés sino Jesús, que después de haber heredado, hace heredar, él que también nos libra de Amalec por la extensión de sus manos y nos conduce y nos hace subir al reino del Padre" [51].

La selección de lugares bíblicos que hace Ireneo coincide fundamentalmente con los sustituidos con la tradición targúmica con Memrá. Sin querer concluir a una dependencia directa, la existencia de una tradición derásico-targumizante es evidente.

El Verbo habla por los profetas.

El pensamiento de Ireneo de que fue el Verbo el que habló a los profetas, lo encontramos expresado de una manera general en la *Demostración* 5 [52]. La afirmación aplicada a Isaías, la encontramos al menos dos veces. En el capítulo 34 dice Ireneo:

> "Por ello el Verbo dice por el Profeta Isaías, anunciando anticipadamente las cosas futuras —porque ellos (eran) profetas porque anunciaban las cosas futuras— el Verbo, digo, se expresa así por él" [53].

En el mismo lugar Ireneo habla de la obediencia de Cristo hasta la muerte de cruz y de la expresión del Verbo, que según su condición invisible

---

50 Esta síntesis sobre el desarrollo de la *Historia salutis* contiene exactamente los mismos lugares que el TP trae sobre el Memrá. ¿Se inspira Ireneo en la tradición homilética palestinense aplicada al cristianismo?

51 *Dem.* 46; SC 62, p. 105 y 106.

52 SC 62, p. 37-38.

53 *Dem.* 34; SC 62, p. 86.

está extendido, "porque es por el Verbo de Dios por el que todas las cosas aquí (abajo) han sido dispuestas y son regidas". Por ello la crucifixión del Hijo de Dios se ha hecho en las cuatro dimensiones.

También Ireneo atribuye al Verbo la predicción de la futura encarnación por boca de Isaías. "El mismo Verbo lo dice en estos términos en Isaías", [sigue cita de Is 65,1] [54].

Los lugares de Justino e Ireneo, que hemos citado, están en el centro de una tradición, que atribuye tanto las teofanías como la predicación profética al Verbo de Dios. Estos lugares no pueden ser explicados por la mentalidad del N. T., que más bien atribuye al Espíritu Santo el hablar por los Profetas. Ni pueden explicarse por solo el Prólogo de S. Juan, puesto que la referencia a determinadas exégesis y tradiciones judías es patente en ellos. A nuestro modo de ver, estos lugares son la expresión de una corriente de pensamiento que tiene su paralelo literario, si no ya su misma fuente, en la manera targúmica de presentar las teofanías y en la atribución de la Revelación al Memrá de YY.

d) *Otras tradiciones de ascendencia judeocristiana en Ireneo.*

Ireneo, en su calidad de fiel transmisor de la tradición, se hace eco de otras doctrinas interesantes que tienen contacto con las tradiciones targúmicas y midrásicas. He aquí algunas [54a]:

—Tradición sobre ciertos ángeles a quienes se habría confiado la administración del mundo. Estos ángeles habrían traicionado su misión. Esta tradición asciende a Papías según Andrés de Cesárea.

—Tradición sobre el Milenarismo (*Adv. haer.* V,33,3). También esta doctrina se remonta a Papías que declara tomarla de la tradición. La ascendencia judeocristiana (cf. *Apocalipsis de Juan* y *II de Baruc*) es indudable.

---

54 *Dem.* 92; SC 62, p. 159.

54a J. Daniélou, Théologie du Judéochristianisme, Tournai 1958 p. 57-58.

8.—TRADICIONES JUDIAS EN LA EXEGESIS DE TEOFILO DE ANTIOQUIA.

Los contactos de Teófilo de Antioquía con la exégesis judía han sido objeto de numerosos estudios [55]. A continuación indicamos en forma esquemática algunas ideas sobre todo de su "*Ad Autolycum*":

—Creación del mundo por Dios mediante su Verbo (Ad Autolycum, II, 10) [56].

—Paralelismo, en la Creación, de Dios, Verbo y Sabiduría (II, 15) [57]. Así los tres primeros días serían igual a la Trinidad.

"Tres illi dies qui luminaria fuerunt, imago sunt Trinitatis, Dei, eius Verbi, eiusque Sapientiae".

En cuanto a la exégesis de la Creación, podemos indicar las siguientes notas [57a]. Teófilo habla de cielo espiritual. La vida sobre la tierra (Gn 1,11) es igual a la resurrección; el mar es igual al mundo; los ríos equivalen a la ley (cf. Sir 24,22-31); las islas son las sinagogas que son de dos clases, islas de verdad e islas de error.

El *cuarto día* de la Creación, las lumbreras significan: el sol es tipo de Dios; la luna es tipo del hombre. Más adelante las dos lumbreras son símbolos de Cristo y la Iglesia y la Gloria de Dios es el Sol (cf. Ap. 21,23); los astros son los que guardan la ley y los planetas son los que la cambian.

El día quinto la creación de los vivientes en el agua evoca el bautismo. Los cristianos son los peces, (cf. Tertuliano).

---

[55] Sobre las influencias judías de Teófilo de Antioquía cf. G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, p. 58-59 y R. M. GRANT, *The Problem of Theophilus*: HTR 43 (1950) 179-196 y *Theophilus of Antioch to Autolycus*: HTR 40 (1947) 227-256.

[56] PG, Vol. 6, col. 1063-64.

[57] Ib. col. 1078. Este paralelismo ha debido inspirarse en un texto sobre Gn 1,1 que tuviera unidos los tres elementos; esto creemos que sólo se encuentra en el TP (N y Jr II). Sobre la significación de estos tres días, cf. DANIÉLOU, o. c. p. 125; la explicación de Gn 1,10 (sobre el mal y la Ley) y sobre las luminarias: Cristo y la Iglesia, Ibidem, p. 124; la relación de la Sabiduría y la Tercera Persona, ibidem, p. 126; las aguas en que nace la vida, ibidem, p. 127; finalmente la disposición de los astros y la observancia de la ley, ibidem, p. 126. Como puede verse, todo su comentario al primer capítulo del Génesis, dentro de la trasposición a la fe cristiana, nos lleva a un tipo de exégesis que toma sus temas de la apocalíptica judía y de la literatura targúmica.

[57a] Cf. J. DANIÉLOU, o. c. p. 124 que cita a Krestschmar. Notar la interpretación de *en arkhē*. Merecen especial interés los contactos con el T. P., especialmente con Pseudojonatán.

Al *sexto día* las diferentes especies de animales son comparadas con las diversas categorías de hombres, ambiciosos, transgresores, ignorantes de Dios. Notar algo parecido en la carta de Aristeas a propósito de las prohibiciones alimentarias y la carta de Bernabé, cf. Jr I.

—Creación del hombre (faciamus) (Ad Autolycum II,18) [58].

—El trato de Dios con Adán (II, 22) [59].

> "Sed eius (Dei) Verbum, per quod facit omnia, cum sit eius virtus et sapientia, assumens Patris et Domini universorum personam, veniebat in paradisum sub persona Dei et cum Adamo conversabatur. Nam et ipsa nos divina scriptura docet Adamum dixisse auditam a se esse vocem; vox autem illa quid aliud est nisi Verbum Dei, quod est quoque Filius eius, non ut poetae et mythógraphi fingunt filios deorum ex concubitu genitos, sed ut veritas narrat, Verbum semper existens et in corde Dei insitum?".

Este trata del Verbo con Adán es una forma de presencia divina en la historia de la salvación. Teófilo se remonta ahora a la función del Verbo antes de la creación. Así prosigue:

> "Antequam enim quidquam fieret, eo utebatur consiliario; est enim mens eius et prudentia. Cum autem voluit Deus ea facere quae statuerat, hoc (?) Verbum genuit prolatitium, primogenitum omnis creaturae, non ita tamen ut Verbo vacuus fieret sed Verbum gignens et cum Verbo suo semper unitus. Haec nos docent scripturae, et quotquot Spiritu Sancto afflati fuere, inter quos Ioannes dicit:
>
> ¡In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum!, docens initio solum fuisse Deum et in ipso Verbum. Deinde addit: ¡Et Deus erat verbum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil! Verbum igitur, cum Deus sit, et Deo genitum, illud Pater universorum, cum voluerit, mittit in aliquem locum, quo cum venerit, auditur et videtur, missum ab illo, et in loco invenitur".

Teófilo, en este lugar, se sitúa en la misma línea de Justino e Ireneo, no sólo en cuanto a la creación por la Palabra, sino en la forma de presentar al Verbo de Dios, hablando con Adán. Precisamente la identificación

---

58 PG, Vol. 6, col. 1082.

59 Ib. col. 1087. Cf. sobre este punto la bibliografía de A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, II, p. 104, n.º 3.º.

de la voz de Dios de Gn 3,8.10 con la voz de su Verbo, claramente expuesta por Teófilo, es exactamente la misma que la traducción de los targumim palestinenses a estos lugares (o también es un testimonio de la misma tradición). Nuestra opinión es que Juan 1,1ss, no explica suficientemente el hecho, y que solamente el conocimiento directo o indirecto de las traducciones targúmicas palestinenses justifican esta exégesis [60].

9.—LAS TRADICIONES JUDIAS Y LA MANIFESTACION DEL LOGOS SEGUN HIPOLITO.

La tendencia judaica de Hipólito y su dirección hacia el judaísmo palestinense y el judeocristianismo sirio ha sido claramente reconocida [61]. Por ello nos interesa dejar indicados algunos lugares de su pensamiento sobre el Logos, que se explican únicamente a la luz de las fuentes judías.

—La creación por el Verbo. (*Contra haeresim Noeti*, 10).

> "Deus solus cum esset, nihilque sibi coevum haberet, voluit mundum efficere... Nihil erat praeter ipsum; ipse solus, multus erat. Nec enim erat sine ratione, sine sapientia, sine potentia, sine consilio. Omnia erant in eo: ipse erat omnia. Quando voluit, et quomodo voluit, ostendit Verbum suum temporibus apud eum definitis: per quod omnia fecit... Fecit igitur sicut voluit: Deus enim erat. Eorum autem quae facta sunt, ducem, consiliarium et operarium generabat Verbum; quod Verbum cum in se haberet, essetque mundo creato inaspectabile, fecit aspectabile, emittens priorem vocem; et lumen ex lumine generans, deprompsit ipsi creaturae dominum, sensum suum" [62].

—El Verbo ilumina (*Bendiciones de Isaac y Jacob*, —al comienzo) [63].

—Manifestación progresiva del Logos (como Justino e Ireneo) [64]. El perfume derramado (del Cantar de los Cantares) simboliza el Logos enviado por el Padre para derramar la alegría en el mundo [65].

---

60 En el n.º 35 del mismo libro II de Teófilo *Ad Autolycum*, col. 1107ss. encontramos los principales lugares bíblicos que interesan a Teófilo: Is 42,15; 45,12; 40,20. ¿Formaban parte de los Testimonia?

61 J. DANIÉLOU, *Message*, p. 238.

62 PG 10,817 (R. 391).

63 Cf. J. DANIÉLOU, *Message*, p. 247 y 248. Hipólito en sus Bendiciones, da muestras de dependencia con respecto a *Los Testamentos de los 12 Patriarcas* (ib. p. 238). ¿Podría servir de indicio para la datación de T. P. a Gn 49?; ib. p. 239, 241, 247, nota 2; 248.

64 J. DANIÉLOU, Ib. p. 247.

65 Ib. p. 236.

—El Verbo prefigura en Jacob sus misterios (*Bendiciones de Jacob*, n.º 6).

Esta coincidencia de perspectiva entre Justino, Ireneo e Hipólito, nos lleva a una misma corriente de pensamiento: el punto de vista, que es el mismo del TP, de la actividad de Dios en el mundo a través del Logos. La dependencia de estas concepciones a partir de la mentalidad del judeo-cristianismo (no se trata del Logos helenístico), nos justifica en la prioridad temporal, que hemos de atribuir a su presencia en el primitivo TP. Algo parecido habría que decir del término "Gloria" [66].

La patrística primitiva, en continuidad con la revelación veterotestamentaria, ha hecho uso de una terminología largamente preparada para expresar el inefable misterio trinitario [67].

10.—CONCLUSION: PREFIGURACION, PREPARACION, Y CUMPLIMIENTO EN LA TEOLOGIA DE LA PATRISTICA PRIMITIVA [68]

La Unidad de la Palabra de Dios ha sido uno de los puntos fundamentales que la Patrística primitiva ha heredado de la edad apostólica.

El A. T. en su conjunto ha sido considerado como un testimonio de Cristo. Por ello la ley, los profetas y los salmos son la fuente de los "testimonios".

---

66 El tema de la "Gloria" en S. Hilario de Poitiers ha sido objeto de la tesis doctoral de A. Fierro, *Sobre la Gloria en San Hilario*, Roma 1964. El autor no ha dudado en centrar toda su Teología en torno a la noción de "gloria". S. Hilario se ha servido de esta noción bíblica tanto para expresar la consustancialidad de Cristo, como para hacer una exégesis original de la escena de la transfiguración, teofanía que perfecciona y consuma toda la serie anterior de teofanías del A.T., en que Hilario ve también al Verbo, pero manifestado a través de fenómenos visibles, mientras que en la transfiguración lo hace en *realidad corporal*: "accipit umbra corpus". o. c. p. 112. Abundantes referencias también a las teofanías del Verbo en la tradición de los Padres latinos pueden verse en C. Noce, *L'Esodo* 3,14. *nell'interpretazione dei padri latini*, Roma 1971. En concreto, para S. Hilario puede verse la magnífica síntesis de las p. 22-36. Los temas del Verbo y la Gloria reaparecen continuamente. Para Hilario Ex 3,14 (el ángel de Yahweh), se debe interpretar de "El Verbo", "El Hijo". El Verbo, autopresentándose como "el que es", ha demostrado su naturaleza divina, su gloria.

67 Omitimos una consideración, que creemos fecunda, sobre la connotación de "Gloria" y "Espíritu Santo". Para la Primera Carta de Pedro el Espíritu del Señor es el Espíritu de la Gloria (4,14), Cf. Rom 6,4. El estudio de una serie de lugares bíblicos nos ha llevado a la convicción de que la plenitud de gloria del Verbo encarnado es equivalente a la plenitud del Espíritu. Nuestra intención es volver sobre el tema con más detención.

68 Aunque no es nuestro intento seguir el influjo de las tradiciones judías o judeocristianas en otros Santos Padres posteriores, nos parece de interés esta nota sobre S. Jerónimo. En sus "*Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*" I (Corpus Christianorum: Series Latina LXXII) Turnholti (Brepols) 1959. Jerónimo cita con cierta frecuencia el parecer de los que llama

Encontramos una triple dimensión:

Prefiguración, tan maravillosamente expresada por Ireneo; la actuación del Verbo y la presencia de la Gloria eran ya una figura de la futura encarnación.

Preparación: La espera del Hijo pone de relieve la función pedagógica de la Ley y de los Profetas. La altura a la que Dios llama al hombre en Cristo, requería un largo adiestramiento. El símbolo de las manos divinas "modelando" al hombre a imagen de Dios, en contraste con la forma de creación del resto de los seres, es, para Orbe, como hemos visto, la expresión de esta idea.

Cumplimiento: Cristo es el fin, la meta, la consumación. El Verbo encarnado, lleno de gracia y verdad cuya Gloria hemos contemplado.

"Hebreos" sobre cuestiones de interpretación. Estos Hebreos son, sin duda alguna, bien los intérpretes judíos, bien las tradiciones judías, como eran conservadas en los medios judeocristianos. He aquí algunos de los principales lugares que hemos espigado y que muestran contactos con las tradiciones targúmicas. Daremos una breve referencia sobre el significado para la datación de estas tradiciones:

a) En primer lugar un texto relativo a Enós:

> "*Et uocauit nomen eius Enos*: *hic speravit inuocare nomen domini dei.* Quo modo Adam homo interpretatur, ita et Enos iuxta hebraeae linguae uarietatem homo uel uir dicitur. Et pulchrae, quia hoc uocabulum habuit, de eo scriptum est tunc *initium fuit inuocandi nomen domini*; licet plerique Hebraeorum aliud arbitrentur quod tunc primum in nomine domini et in similitudine eius fabricata sunt idola" (Gn 4,6; 1. c. p. 8).

La identidad de tradición con el TP es innegable.

b) La misma identidad encontramos en la tradición con respecto a Gn 6,3 en que todos los targumim (incluso O) interpretan los 120 años que fueron dados a la generación del diluvio para hacer *penitencia* (Ib. p. 9).

c) Más importante para el objeto de nuestro trabajo es la tradición que recoge de los "Hebreos" con relación al monte donde Dios manda a Abrahán a sacrificar a su hijo Isaac: (Gn 22,2). "Aiunt ergo Hebraei hunc montem esse, in quo postea templum conditum est in area Ornae Iebusaei... Qui idcirco inluminans interpretatur et lucens, quia ibi est *dabir* (hoc est oraculum dei) et lex et spiritus sanctus, qui docet homines ueritatem et inspirat prophetas" (Gn 22,2; Ib. p. 26). Véase en O Moriah como "tierra del culto divino"; Ngl "donde será edificada en el futuro la casa de santidad" (el santuario). La tradición pues es targúmica. Pero lo curioso es que S. Jerónimo afirma en la interpretación del nombre de Moria, la relación con *dabir* (la palabra reveladora, con la ley y con el Espíritu Santo). *Dabir* sin duda es el término hebraizado de Memrá. Con ello tenemos una confirmación de que para el tiempo de Jerónimo se había efectuado ya esta connotación que lleva consigo una fecha mucho más primitiva para el término Memrá.

Los textos estudiados de la Patrística primitiva nos han mostrado de una parte la continuidad en la tradición cristiana de la Teología de la Gloria y del Verbo (Palabra creadora, reveladora y salvadora). Gloria y Verbo que el 4.° Evangelio identifica con Jesús de Nazaret. La expresión terminológica estaba preparada en la liturgia sinagogal, último eslabón en que confluye la unidad del A. T. La revelación del Verbo en tan variadas formas y maneras (Heb 1,1) culmina el largo y laborioso camino en la venida del Hijo.

II.—LAS ODAS DE SALOMON [69]

Apesar del título que apuntaría a clasificarla entre los pseudoepígrafos del A. T. [70], las Odas de Salomón pertenecen a una literatura de influencia cristiana [71]. Su interés para nuestra encuesta es doble. De una parte, intentamos descubrir la posible influencia de expresiones targumizantes y en particular de las concepciones sobre el Verbo y Gloria y similares. De otra parte, nos interesa la relación de terminología y formulaciones entre esta obra y el Cuarto Evangelio. Como es sabido, Bultmann [72] recurre con frecuencia a las *Odas de Salomón* para indicar paralelos de estilo (ritmo y

[69] Descubiertas y publicadas por J. R. HARRIS, las *Odas de Salomón*, han sido objeto de numerosos estudios, ediciones y traducciones. Recordemos: J. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon: Now Firts Published from Syriac Versión*, Cambridge 1909, [2]1911; A. HARNACK - J. FLEMMING, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (TU 35,4), Leipzig 1910; H. GUNKEL, *Die Oden Salomos*: ZNW 11 (1910) 291-328; J. LABOURT - P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon: une oeuvre chrétienne des environs de l'an* 100-120, París 1911; J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon* (Texts and Studies, 8,3), Cambridge 1912; J. R. HARRIS - A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vols., Manchester 1916 y 1920; J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon; edited with Translation and Notes*, Oxford 1973, con amplia y reciente bibliografía. Además de esta traducción cuya división en versículos seguimos, utilizamos también la de E. HENNECKE W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen [3]1964, p. 576ss. Una recentísima traducción española es la de A. PERAL-X. ALEGRE, *Odas de Salomón*, en A. Díez Macho, "Apócrifos del Antiguo Testamento", III (Madrid, Eds. Cristiandad, 1982), pp. 59-100.

[70] De hecho las Odas aparecieron como continuación de los *Salmos de Salomón*, pero son obras totalmente distintas. Los Salmos son de cuño fariseo y del siglo I a. C. Cf. G. W. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, London 1981, p. 203ss.

[71] Las Odas de Salomón son obra de inspiración cristiana, aunque de mentalidad doceta (opinión de Batiffol), o de tendencia gnóstica (Bernard y otros). En cambio Charlesworth no admite el gnosticismo de las Odas.

[72] R. BULTMAN, *Das Evangelium des Johannes* (KEKNT, II), Göttingen [20]1978, passim y en el índice.

paralelismo) y de pensamiento con el cuarto Evangelio [73]. Además, la datación asignada por los críticos la sitúan en una época crucial. Sin duda el conjunto de esta interesantísima obra poética siríaca ha de situarse al final del siglo I y comienzos del siglo II (d. C.), aunque algunos elementos hubieran de retrasarse al tercer siglo [74].

Antes de comenzar los temas que nos interesan será oportuno indicar los elementos fundamentales de la simbólica de las Odas que nos servirán, a la vez, de marco introductorio y de referencia al contenido de muchas piezas de las que no podremos ocuparnos por razones de espacio y por quedar fuera del marco de nuestro estudio.

La revelación otorgada, el conocimiento del Señor se expresa con el simbolismo múltiple y combinado del agua [75], de la luz [76], de la liberación [77],

---

[73] Sobre la relación entre las Odas de Salomón y el 4.º Evangelio, cf. J. H. CHARLESWORTH - R. A. CULPEPPER, *The Odes of Solomon and the Gospel of John*: CBQ 35 (1973) 298-322.

[74] Artículo citado en la nota anterior p. 299-300 y nota 4.

[75] Además de las Odas que citamos en texto, cf. *Oda* 6 (en apartado de Espíritu) y *Oda* 11 en la nota siguiente.

Oda 26: fuentes abundantes (v. 14). Notar en la misma Oda la alabanza con los distintos instrumentos musicales y la mención de glorificación (v. 6).

Oda 30: Llenaos de las aguas de la fuente viva del Señor (v. 1). En realidad toda la oda está bajo esta imagen que se enriquece con la comparación de la miel (más dulce que la miel) de sus labios, de su corazón (cf. la nota de LABOURT, in loc). Es interesante la fórmula del v. 6 y el macarismo final.

La *Oda* 40 habla también de la miel y la leche y la fuente que hace brotar sus aguas. El corazón alaba, el rostro exulta de gozo y el espíritu de amor. El temor se cambia en confianza (notar también la frase de v. 1: "Mi esperanza está en tí").

[76] La maravillosa *Oda* 11 culmina en el simbolismo de la luz y de la Gloria. He aquí cómo se mezclan las distintas imágenes (también la del agua refrescante, cf. nota anterior) en la simbólica de fructificación y embriaguez:

La *poda* (circuncisión?) por el Espíritu y sus frutos. Notar la "herida" = salvación. Correr por el *camino* de la verdad y mantenerse en la *roca* de la verdad. Agua refrescante que embriaga. Vestido de luz e iluminación de los ojos. Rocío en el rostro, brisa, paraíso. Notar las expresiones "obras buenas y lleno de fruto". La Oda canta: Adoré al Señor a causa de su Gloria.

La *Oda* 21, cf. nota 78 une el simbolismo de la liberación del cautivo y de la luz.

[77] La *Oda* 17: El salmista coronado, justificado, *librado*, abre las puertas a los demás y los *libra*. Notar en esta Oda además el simbolismo de la cabeza y los miembros.

La *Oda* 31 invita: Salid los que estáis perseguidos y recibid la gracia. Notar el parecido de esta Oda con el himno de la Alegría de Mt 11,25ss. En

del vestido [78], de la fructificación [79], de la corona [80], del sello [81], de lo alto y de lo bajo [82], del camino [83].

La venida del Verbo se concibe como actividad creadora, iluminadora, de presencia [84]. La diestra del Señor aparece con la misma función [85]. Una particular importancia adquiere el simbolismo de la Cruz-sacrificio: Manos extendidas, extensión del leño [86].

Casi las mismas imágenes que están asociadas al Verbo, aparecen aplicadas al Espíritu, pero con una especial insistencia en la dulzura, en la inspiración a la alabanza y a la confesión [87].

---

especial la frase "agradó a su Padre". Asimismo la humildad y paciencia ante sus perseguidores.

La liberación bajo la simbólica de la recuperación de la enfermedad en *Oda* 18.

78 Liberación y luz se combinan con la imagen del despojo-vestido en la *Oda* 21: Ha quitado mis cadenas, he despojado las tinieblas y vestido la luz y me he acercado a él. Notar en la misma Oda el movimiento del corazón a los labios y el rostro.

La misma idea de escapar de las cadenas y acercarse a Dios en *Oda* 25.

79 Cf. *Oda* 11; supra nota 76.

80 La corona y los ramos en *Oda* 1.

81 La *Oda* 4 introduce el tema del Sello, cf. notas de LABOURT-BATIFFOL. Sobre la mención en esta Oda del "santuario que no será cambiado", interpretado por Harnack como indicio del origen judío de la Oda, cf. las atinadas observaciones de LABOURT-BATIFFOL, o. c. p. 46ss.

82 El simbolismo de lo alto y de lo bajo, además de las Odas en que se habla del descenso del Verbo, se encuentra especialmente en *Oda* 34. Notar en ella también la secuencia: creéis y viviréis y seréis salvos. También el simbolismo de lo alto y lo bajo domina en la *Oda* 33, cf. nota siguiente.

83 La *Oda* 33 (La Sabiduría personificada?), une la simbólica de lo alto y lo bajo (cf. nota anterior) con la imagen del camino en la invitación (sapiencial) que la "Virgen perfecta" proclama. La voz desde lo alto de la montaña: Abandonad los caminos de perdición y os haré salvos en el camino de la verdad. Cf. CHARLESWORTH, o. c. p. 121.

84 Cf. el apartado II, 1 de este mismo Excursus.

85 Por la conexión diestra y Verbo le dedicamos un apartado en este mismo Excursus.

86 *Odas* 27 *y* 42. Notar en esta última: He extendido mis manos y me he consagrado al Señor; la extensión de las manos es el signo (cf. idéntica expresión en *Oda* 27); la extensión del leño donde ha sido suspendido en el camino el justo. Otras expresiones dignas de interés en esta Oda, la mención del "resucitado"; el lenguaje de "novios"; la mención del descenso al Šeol.

87 Cf. infra, apartado 3,a, de este mismo Excursus.

1.—EL VERBO CREADOR, REVELADOR Y SALVADOR [88].

A continuación examinamos, por el orden en que aparecen en el texto, algunas de las principales Odas que tratan con detención el tema, indicando al final una serie de Odas en que solamente se menciona [89].

Las conexiones con la concepción targúmica de Memrá las iremos indicando en los lugares oportunos [90]. Pero evidentemente estas conexiones están ya aquí, en parte, mediatizadas por la posible influencia del Logos Encarnado del Cristianismo, especialmente joánico y de Ignacio de Antioquía [91] y también por el naciente gnosticismo.

Oda 7 - La Encarnación del Señor.

Aunque hemos mantenido el título "La Encarnación del Señor", ésta en realidad es presentada de una forma doceta. Ello no impide el que la Oda contenga una teología interesante de la fuerza de la Palabra.

Al comienzo, el salmista se siente impetuosamente atraído hacia Dios v. gr. en v. 3: "porque él es para mí una ayuda (el Señor)" [92].

---

88 El tema ha sido estudiado por J. H. CHARLESWORTH *Qumran, John and the Odes of Solomon*, en *John and Qumran*, London 1972, esp. p. 127.

89 La opinión de LAFOURT-BATIFFOL, o. c. p. 106-110 interpretando el contenido de las *Odas* 12, 16 y 41 como si se tratara de una primera manifestación de Dios por la Palabra (que no sería el Logos) parece extraña. Tanto más que luego parece contradecirse. Notar que el concepto sobre el Verbo desde el principio parece targúmico (p. 110); lo mismo el Verbo-puente (p. 114); cf. etiam p. 119. Charlesworth parece no asentir a esta opinión. En cambio, si lo que pretende Batiffol es decir que en unos lugares se trataría de la Palabra creadora o salvadora, en la etapa anterior a la Encarnación, y que en esos casos se trata de la primera manifestación, no tendríamos dificultad. Pero no vemos en ese caso por qué se dice que no es el Logos.

90 BATIFFOL, o. c. p. 109, nota 3, hace observar el parecido del empleo de Verbo en las Odas y de Memrá en los targumim.

91 Las coincidencias con la teología de Ignacio son numerosas; recordemos especialmente el Logos, el agua que sacia la sed y que invita. De otra parte LABOURT-BATIFFOL observan acertadamente que en Ignacio estamos ante una polémica total contra el docetismo y, por consiguiente, contra la línea que representan las Odas. Ello no significa que desde diversas concepciones no se puedan emplear las mismas imágenes. Otro tanto diríamos de la relación Odas y Juan.

92 Nota de LABOURT-BATIFFOL, o. c. p. 9.

A continuación expresa el hecho de la venida en semejanza (v. 3b-6) (¿el don de la Encarnación?, ¿el descenso del Verbo?) [93] y prosigue:

7 El Padre de la ciencia es el Verbo (*petgama*) de la ciencia;
8 El que ha creado la Sabiduría es más sabio que sus obras;
9 El que me ha creado, antes que yo existiera,
sabía lo que yo iba a hacer cuando existiera.
10 Por ello, tuvo piedad de mi según su gran misericordia, y
me ha concedido que le suplique y me beneficie de su sacrificio;
11 porque El es incorruptible,
El Pleroma de los mundos y su Padre.
12 El le ha concedido aparecer a los suyos
para que ellos puedan reconocer al que los ha hecho,
y para que no se imaginen que provienen de sí mismos.
13 Porque él ha dirigido su camino hacia la ciencia,
lo ha ensanchado, prolongado y conducido a toda su
perfección;
14 El ha puesto sobre él [el camino] las huellas de su luz
y se extendió desde el principio hasta el fin,
15 porque El [el Padre] fue servido por él (el Hijo);
y él se ha complacido en el Hijo;
16 y a causa de su salvación poseerá todas las cosas.

Como nota Hennecke [94], en v. 7 no se dice *melta'* sino *petgama'*. Ello supone un dato interesante. Se trata del mensaje, no del Verbo del que en cambio se dice en otros lugares que es el creador y salvador.

---

93 Cf. BERNARD, o. c. *in loc.* PERAL-ALEGRE (o. c. en nota 69) pp. 74, nota 4 comentan: "Parece que se trata del Hijo, aunque en el resto de la oda —sin transición— el Señor es el Padre (hay algo de modalismo en las odas). Más que de una encarnación en sentido estricto, se trata aquí de una teofanía; por esto todo se narra en función del aedo. El acento está puesto en el conocimiento. Con todo, muchos autores creen descubrir aquí una alusión a la encarnación de Jesús. Según H-M (II,246.248), se habla de la encarnación del Logos preexistente descrita en términos sapienciales".

94 o. c. p. 584, nota 5. Véase también la siguiente observación de PERAL-ALEGRE, o. c. p. 75, nota 7: "*palabra*: el vocablo empleado es *petgāmā'*, de origen babilónico y de género masculino: aparece a menudo en las odas y considera la palabra de Dios sobre todo en cuanto reveladora. Las odas emplean también otro vocablo, *meltā'*, de origen semita y de género femenino, que considera la palabra desde un punto de vista dinámico como fuerza divina que actúa en la creación o en el aedo y la comunidad como instrumento de salvación. La Palabra ha adquirido cierto grado de hipóstasis, semejante al de la Sabiduría en el judaísmo tardío. Es el vocablo que emplearon las traducciones siríacas para el Logos de Jn, pasando a ser masculino precisamente por este motivo (las OdSl desconocen este fenómeno, lo cual confirma su antigüedad)".

Oda 12 - El Verbo Creador-Luz. Su Habitación entre los hombres. Los caminos del Verbo.

La Oda es de una riqueza de colorido maravillosa. Transcribiremos solamente aquellos lugares en que la relación Memrá-Verbo puede ser insinuada.

1 Me ha llenado de palabras de Verdad
para que yo pueda proclamarlo.
2 Como una corriente de agua, la Verdad fluye de mi boca
y mis labios muestran sus frutos.
3 El ha hecho abundar en mí su ciencia,
pues la boca del Señor es el Verbo verdadero
y la puerta de su luz.
4 El Altísimo lo ha dado a sus generaciones
(que son) los intérpretes de su belleza, los
narradores de su Gloria...
5 La sutileza del Verbo es inexpresable,
su presteza y su sutileza son como su expresión,
pues su avance es ilimitado.
6 Jamás cae, sino que se mantiene firme,
nadie conoce su descenso ni su camino.
7 Pues su límite es como su obra
Pues El es la luz y la aurora del pensamiento.
8 Por El las generaciones se hablaron una a otra
y los que estaban en silencio, adquirieron el habla.
9 De El procedieron el amor y la armonía
uno a otro se dijeron lo que era suyo.
10 Y fueron estimulados por el Verbo.
Y conocieron al que los había hecho
pues estaban en armonía.
11 Pues la boca del Altísimo les habló
y su exposición prosperó por medio de El.
12 Porque el hombre es la morada del Verbo
y el amor es su verdad.
13 Bienaventurados los que por medio de El
han comprendido todas las cosas
y han conocido al Señor en su Verdad. Alleluia.

Sin duda nos encontramos en un ambiente en que el Logos tiene ya tintes del gnosticismo o pregnosticismo. Sin embargo la exaltación del Verbo mantiene los colores que hemos visto en el Targum, como reflejos del texto bíblico: "la boca del Señor es el Verbo verdadero" (v. 3); la agilidad del Verbo (v. 5); la identificación con la luz (v. 7); "el hombre es la morada del Verbo" (v. 11).

Estas expresiones están en continuidad con la idea veterotestamentaria sobre la Palabra y la Sabiduría. Asimismo la expresión "Conocer en Verdad" del v. 12 es lenguaje joánico pero inspirado en el Targum [95]

Oda 15 - *El Šeol ha sido aniquilado por su Palabra.*

Esta preciosa oda comienza con la imagen del Señor-mi sol. (Resurrección, luz que disipa mis tinieblas).

A continuación un desarrollo con los miembros corporales: ojos para ver su santo día; oídos para escuchar la verdad; pies: han abandonado el camino del error y se han encaminado hacia él; vestido de incorruptibilidad (cesación de la corrupción, desaparición de la mortalidad). El salmista canta gozoso: "El Šeol ha sido aniquilado por su Palabra" [96].

La acción vivificante de la Palabra culmina con la expectación de la vida inmortal en la tierra del Señor.

Oda 16 - *El Verbo creador y Gobernador.*

Bíblico-targúmica es la conexión entre el contexto literario de la **Oda 16**, que explica el poder del Verbo, y el pensamiento y manera de expresión del A. T. Tras las fórmulas introductorias de la alabanza (vv. 1-5) prosigue:

5 Abriré mi boca y su espíritu proclamará por mí.
La gloria del Señor y su belleza,
6 la obra de sus manos y el trabajo de sus dedos.
7 Por la abundancia de sus misericordias
y la fuerza de su Verbo.
8 Porque el Verbo del Señor escruta lo invisible
y manifiesta su pensamiento.
9 Pues el ojo ve sus obras
y el oído escucha su pensamiento.
10 El es el que ha dilatado la tierra
y ha colocado las aguas en el mar...
14 Los ejércitos obedecen a su Palabra.
18 No existe nada fuera del Señor
porque El existía antes que nada existiese.
19 Los mundos existen por su Palabra
y por el designio de su corazón:
Gloria y honor a su nombre. Alleluia.

---

[95] Lo mismo la identificación de Verdad y Amor en v. 12. Para las expresiones "conocer en verdad", "servir en verdad", "dar culto en verdad", cf. nuestro artículo *Adoración en espíritu y en verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de Jn* 4,23-24, en "Homenaje a Juan Prado", Madrid, C. S. I. C. 1975 p. 387-403.

[96] Cf. LABOURT-BATIFFOL, o. c., p. 103 y nota 1; CHARLESWORTH, o. c. p. 68-69.

Las alusiones a la creación y las imágenes (manos, dedos) están dentro del mundo bíblico [97], solamente que presentadas con la referencia al Verbo. Por otra parte la fórmula "La fuerza de su Verbo" (v. 7) tiene una larga tradición targúmica. Cf. Nm 23,19. Lo mismo la abundancia de sus misericordias [98].

Oda 29 - *La Victoria por el Verbo.*

El salmista canta una admirable victoria obrada por el Señor. Las referencias al Verbo victorioso están también en una línea bíblico-targúmica.

1 El Señor es mi esperanza,
en El no seré confundido
2 porque me ha hecho según su alabanza
así como me ha gratificado según su bondad,
3 me ha exaltado según su misericordia;
me ha elevado según la grandeza de su bondad.
4 Me ha hecho remontar las profundidades del Sheol,
me ha arrancado de la boca de la muerte.
5 Ha humillado a mis enemigos
y me ha justificado por su gracia.
6 Porque yo he creído en el Cristo del Señor,
y he confesado que El es el Señor.
7 El me ha revelado su signo
y me ha conducido con su luz
8 y me ha dado el cetro de su poder,
para que yo someta los pensamientos de las naciones
para humillar el vigor de los fuertes,
9 para hacer la guerra con su Palabra
y conseguir la victoria por su fuerza.
10 El Señor con su Palabra ha derribado a mi enemigo
y él fue como polvo que lleva el viento.
11 Yo he glorificado el Altísimo
porque ha engrandecido
a su servidor y al hijo de su esclava. Alleluia.

Según Labourt [99], majestad, bondad, misericordia y grandeza de belleza (*megaloprêpeia*) serían cuatro eones buenos que proceden del Señor. Por

---

[97] Cf. la sucesión; sol para iluminar, luna, etc. inspiradas claramente en Gn 1.

[98] Cf. Nm 23,19 y la frase targúmica "por las misericordias que hay delante de ti" (N a Gn 3,18). Notar además el término *Raḥămîn* para Espíritu de amor (misericordia) (N a Gn 8,1).

[99] o. c., p. 29. CHARLESWORTH, o. c. p. 113.

nuestra parte pensamos en una secuencia de sinónimos que aparecen con frecuencia en los Himnos de Qumrán y en 4.º de Esdras y 2.º de Baruc.

El signo (v. 7) ¿es la Cruz? La fe en la Palabra sería en ese caso una alusión.

¿Habla la Oda del Mesías? El cetro del poder (v. 8 cf. Sal 110,2) parecería indicarlo, y tal vez el versículo final.

En el v. 9 la expresión "hacer la guerra con su Palabra" nos parece un targumismo (el Mesías herirá a las gentes con la españa de su boca). Lo mismo digamos de v. 10: "El Señor con su Palabra ha derribado en tierra a mi enemigo".

Oda 39 - *Un puente por su Palabra.*

La Oda comienza presentando la fuerza del Señor semejante a poderosas corrientes de agua (v. 1) y a los que lo desprecian como arrollados por ellas (v. 2-3). En cambio los que creen no son arrastrados, porque en medio de ellos hay una señal, el Señor, y sirve de camino para los que atraviesan las aguas en el nombre del Señor (v. 4-5).

A continuación sigue:

8 Revestíos, pues, del nombre del Altísimo y conocedlo
y atravesaréis sin peligro,
porque las corrientes os obedecerán.
9 El Señor ha hecho un puente con su Palabra,
El ha caminado y las ha atravesado a pie,
10 Sus huellas han quedado firmes sobre el agua y no
se han destruído,
sino que son como un poste que está fijado sólidamente.
11 Y aquí y allá se elevaban las olas,
pero las huellas de Nuestro Señor son firmes
12 y no han sido borradas ni destruídas.
13 El camino ha sido trazado para los que atraviesan después
de él, para los que siguen plenamente el camino de su fe
y adoran su nombre. Alleluia.

Labourt [100] piensa como muy probable la alusión al caminar de Jesús sobre las aguas. En cambio Bernard [101], piensa que la clave es el paso de las aguas del Jordán por Josué.

La fórmula "ha hecho un puente por su Palabra" podría referirse a la intervención divina en el paso del Mar Rojo que en las tradiciones tar-

100 LABOURT-BATIFFOL, o. c. p. 36, nota. Cf. CHARLESWORTH, o. c. p. 137.
101 BERNARD, o. c. p. 127.

gúmicas (cf. N a Ex 15,1.2,8) hacen referencia al Verbo de Dios. Bernard reconoce que la frase "las olas a una parte y a otra" tiene una alusión a Ex 14,22, aunque se inclina más bien por el paso del Jordán, por la señal de los pies de los sacerdotes (las piedras que conmemoran el acontecimiento). No obstante recordemos que el T. P. habla de camino en el mar.

Oda 41 - *Su Verbo está con nosotros; El Salvador que salva nuestras almas.*

Tras las invitaciones a la alabanza (v. 1,2), y la proclamación del don de la vida (v. 3) y de la iluminación (v. 4: "Pues un gran día brilló para nosotros, y es admirable el que nos ha dado de su gloria"), se repite la invitación a la alabanza:

5 Unámonos, pues, en el nombre del Señor
honrémosle en su bondad;
6 que nuestro rostro brille en su luz,
y que nuestros corazones mediten su amor noche y día.
7 Exultemos con la exultación del Señor.
8 Se admirarán todos los que me ven,
porque yo soy de otra raza.
9 Pues el Padre de la verdad se ha acordado de mí,
él que me poseía desde el principio.
10 Pues sus riquezas me han engendrado,
y el pensamiento de su corazón.
11 Su Verbo está con nosotros en todo nuestro camino,
El Salvador que vivifica y no rechaza nuestras almas.
12 El hombre que se humilló
y fue exaltado por su justicia.
13 El hijo del Altísimo apareció
en la perfección de su Padre;
14 Y la luz resplandeció del Verbo,
que estaba en él desde el principio.
15 El Mesías es en verdad único
y era conocido antes de la fundación del mundo,
para salvar las almas para siempre
por la verdad de su nombre.
16 Un cántico nuevo, para el Señor,
de aquellos que lo aman. Alleluia.

La experiencia de la luz - amor es la base de la exultación del salmista.

La expresión "Yo soy de otra raza" (v. 8b), objeto de la admiración, es atendida por Batiffol como un rasgo doceta.

¿Quién habla en los versos 10ss? ¿El Salomón místico engendrado a la vida de la verdad? ¿El Cristo-Hijo del que enseguida se va a hablar?

A partir del v. 11 parece hablar la comunidad, que expresaría como en Jn 1,14 el don de la venida (Encarnación). La expresión "Su Verbo está con nosotros en todo nuestro camino" es una constatación cristiana con lenguaje targúmico. La compañía del Verbo se presenta en v. 11 como compañía del Verbo Salvador [102].

El hombre humillado y exaltado (v. 12) (se trata sin duda de Jesucristo), aparece enseguida como el hijo del Altísimo (v. 13: notar las expresiones "apareció" y "la perfección de su Padre"). Se proclama que tiene una luz del Verbo (notar que no dice El Verbo encarnado).

Las expresiones siguen siendo targumizantes: "Verbo desde el principio", (v. 14) [103] "Mesías conocido antes de la fundación del mundo" (v. 15).

OTRAS MENCIONES DE PALABRA.

A continuación damos algunos lugares en el que el tema de la Palabra está presente, pero sólo de una manera secundaria.

Oda 8: El salmista relaciona la Palabra de la Verdad (¿Dios?) con la ciencia del Altísimo (cf. apartado de Verdad). En esta misma oda aparecen las siguientes expresiones: Conocidos antes de que fuesen (v. 13); permanecer en el amor (v. 20).

Oda 9: El v. 2, habla de la Palabra del Señor y sus deseos, el pensamiento que él ha pensado a propósito de su Cristo. En el v. 4, encontramos la siguiente expresión:

"En la voluntad de Dios está vuestra vida,
y su designio es la vida eterna
y vuestra perfección es incorruptible.

En esta misma Oda aparece la imagen de la verdad-corona y piedra preciosa y la expresión "alianza verdadera del Señor" (v. 11): ¿El Espíritu Santo?

---

102 Cf. CHARLESWORTH, art. cit. en nota 88 y o. c. (nota 1), p. 142.

103 Cf. Jn 1,1 y I Jn 1.1-2. J. JERVELL, *Imago Dei*, p. 186, nota 53, comenta: "In Ode 41,11 scheint das Wort *mlt*' eine Bezeichnung des Erlösers zu sein. Hinsichtlich 41,14 lässt es sich nicht sicher entscheiden, ob das 'Wort' der Erlöser ist, der vor Weltbeginn in dem Vater war, oder ob es so zu verstehen ist, dass das 'Wort' hier das Wort des Erlösers ist. Wichtig ist die Verknüpfung von Wort und Licht".

Oda 10: Encontramos en primer lugar asociadas Palabra-luz-vida inmortal (v. 1). Más adelante se describe el paso de la esclavitud a la libertad (v. 3), y se menciona: la "Gloria del Altísimo" y "Dios su Padre" (v. 4) y la reunión de los dispersos.

Oda 23: El pensamiento y la carta sellada, que vuela y finalmente cae, recuerda la "Pistis Sofía". La Carta se propone como la Palabra (mandamiento), escrito por el dedo de Dios (v. 21). Al final se menciona el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A pesar de la coloración gnóstica, la concepción targúmica de la Palabra-mandamiento parece la base de esta transformación.

Oda 32: El odista habla de la luz que habita en ellos, de la Palabra, de la Verdad que procede de ella misma. Ella se ha afirmado por la fuerza santa del Altísimo.

Oda 37: Su Palabra (la palabra del Señor) ha venido a mi (v. 3).

Visión de conjunto sobre el Verbo en las Odas de Salomón.

Sintetizando ahora las perspectivas que hemos enumerado en las páginas anteriores destacamos los siguientes puntos:

—El Verbo desde el principio (Oda 41)

—El Verbo creador (Odas 12 y 16)

—El Verbo que desciende (Oda 7)

—El Verbo luz-Revelador (Oda 41 cf. también Odas 10, 21 y 32)

—El Verbo salvador que acompaña (Oda 41)

—El Verbo puente (Oda 39)

—El hombre morada del Verbo (Oda 12)

—El Verbo victorioso del Seol (Oda 15).

El Verbo que lucha por el creyente (¿por el gnóstico?) y le hace vencer a los enemigos (Oda 29).

Fácilmente se adivina que estamos en el mismo mundo de ideas que en el Prólogo del Cuarto Evangelio. Sin duda algunos de los contactos pueden proceder de retoques posteriores influenciados por los escritos de Juan, pero en su conjunto nos parece que la identidad de concepciones no se debe a dependencia directa sino a identidad de ambiente en que ambos escritos han cuajado (el cuarto evangelio en su forma definitiva).

2.—LA GLORIA [104]

Aunque las Odas, centradas en la experiencia de la luz interior (conocimiento), no han desarrollado los aspectos de visiones y de descripciones de la Gloria, encontramos no obstante algunos rasgos interesantes:

—La *Oda* 11 culmina con la descripción de la plantación del Altísimo a causa de tu Gloria. La idea, tomada del Tritoisaías, refleja bien la conexión *Gloria-fructificacón.*

—La *Oda* 12, como hemos visto, proclama a las criaturas narradoras de su Gloria.

—La *Oda* 14 establece el paralelismo "a causa de tu Gloria, a causa de tu Nombre". (v. 5); presenta el arquetipo Padre-Hijo y las menciones de misericordia, mano, guía y ternura.

—La *Oda* 16 antepone la mención de la Gloria a la descripción de la creación por el Verbo. Gloria y Verbo se encuentran así asociados, como en los targumim.

—La *Oda* 20 nos interesa especialmente, porque en ella aparece un lenguaje que ciertamente es bíblico, pero que sin duda ha tomado relieve a partir de los targumim.

Comienza con una enigmática descripción del sacerdocio y sacrificio espirituales (v. 1-2), contrapuesto a los carnales; sacrificio que son la justicia, la pureza del corazón y de los labios (v. 4) y el no oprimir a los demás (v. 5), ni comprar al extranjero, devorar al prójimo o robarle el abrigo de su desnudez (v. 6). Estamos, sin duda, ante las exigencias tal y como la proclama el segundo y tercer Isaías. El odista sigue:

7 Revístete, pues, de la gracia del Señor abundantemente;
ven al Paraíso, hazte una corona de su árbol,
8 y ponla sobre tu cabeza;
sé feliz y reclínate sobre su suavidad,
9 Y su Gloria caminará delante de ti
y tú recibirás de su dulzura y de su gracia
y serás ungido en la verdad,
con la alabanza de su santidad.
10 Gloria y honor a su nombre. Alleluia.

---

104 La mención de Gloria aparece en las doxologías conclusivas de muchas Odas. Así en 16,20 (Gloria y honor a su nombre, Alleluia); 17,17 (Gloria a ti, cabeza nuestra, Señor Cristo, Alleluia); 18,16 (Gloria y gran honor a su nombre, Alleluia); 20,10 (Gloria y honor a su nombre, Alleluia).

El poeta ha transformado las imágenes bíblicas haciéndolas referirse a la corona hecha del árbol del paraíso. La Gloria que precede se inspira en Ex 13,21-23 (cf. mención de Gloria en N).

—La *Oda* 36 combina la mención del Espíritu con la de la majestad, cf. sección Espíritu.

—La *Oda* 41 habla también "Admirable es el que nos ha dado de su gloria" (v. 4) [105].

Daniélou ha hecho notar [105a] la importancia que tienen en las Odas las descripciones paradisíacas (cf. supra Oda 20) y la ausencia de alusiones a los cielos. Quizá ello explica que el aspecto visible de la Gloria se ponga en relación con esta presencia de la Gloria en el paraíso.

3.—OTRAS CONEXIONES DE VOCABULARIO Y CONCEPCIONES

a) *El Espíritu*

—*Oda* 3: El Espíritu del Señor es el que instruye a los hombres para conocer sus caminos (v. 10). Toda la estructura de la Oda está dominada por el amor (*raḥamîm*).

—*Oda* 6: El Espíritu del Señor habla por mis miembros (como el viento se desliza por la cítara) (v. 1-2). Por ello nuestros espíritus alaban su Espíritu Santo. La efusión del espíritu se compara, en una bellísima imagen, a un torrente convertido en río que inunda y satisface la sed de todos los sedientos. Los ministros de esa bebida son los predicadores y la bebida se interpreta como la salvación (v. 8ss.).

—*Oda* 13: El Señor es el espejo en que miramos. (La imagen recuerda 2 Cor 3). La invitación a glorificar su Espíritu, se especifica: Quitad la suciedad de vuestros rostros, amad su santidad y revestíos de ella. Sed sin mancha. Se utiliza la simbólica de lo limpio y lo sucio y la asociación del Espíritu y la santidad, a la limpieza.

—*Oda* 19: Esta bellísima Oda, que Lactancio ha consagrado con el "infirmatus est uterus Virginis" [106], describe al Hijo como una copa de leche, que el Espíritu trae de los pechos del Padre. El Espíritu extiende sus alas sobre la Virgen y concibe. A nuestro parecer tenemos aquí la traducción poética de la interpretación targúmica de las Alas de la Gloria, interpre-

---

105 Cf. nota 103.

105a o. c. p. 41.

106 Cf. LABOURT-BATIFFOL, o. c. p. 20-21 y 74-78; CHARLESWORTH, o. c. p. 83-84; BERNARD, o. c. p. 87-88.

tando Gloria como el Padre [107]. En esta misma Oda los v. 9-10 tienen un notable parecido con el 4.º de Esdras [108].

—*Oda* 28: Se comparan las alas de la paloma sobre sus polluelos (picos sobre los picos), con las alas del Espíritu sobre el corazón. (v. 1-2). El reposo es la fe: "He creído, por ello he encontrado el reposo, porque es fiel en el que he creído" (v. 3).. "Mi opresión llegó a ser mi salvación" (v. 11).

—*Oda* 35: La llovizna del Señor, que preserva del Sol, parece referirse al Espíritu del Señor.

—*Oda* 36: El Espíritu del Señor me ha llevado a la altura, me ha colocado sobre mis pies en la altura del Señor, delante de su perfección y majestad; me ha engendrado ante el rostro del Señor.

b) *Diestra del Señor*

—*Oda* 8: Con vosotros en vuestra ayuda (v. 6: Notar la secuencia: El hace vuestros combates victoriosos) [109].

—*Oda* 18: La diestra del Señor lleva a la victoria y protege (v. 7) [110].

—*Oda* 22: Tu diestra destruyó el veneno del mal
y tu mano ha igualado el camino para los que creen en ti [110a].

---

[107] Cf. Comentario a Dt 33,10s en *Gloria* p. 155-158.

[108] Cf. 4 Esd. 8,7-14 y el *Sefer yesirat haw-walad*. La *Oda* 24 describe la Paloma sobre la cabeza del Mesías, pero sin la mención del Espíritu Santo (que no obstante está implícita). Notar en esta misma Oda los "abismos en los que perecen los famosos desde el principio" que parece ser una alusión a Gn 6,4. Notar también en el v. 7 la mención de palabra (no se les ha dado una palabra en la que subsistan).

[109] También la *Oda* 5 (El Señor es mi ayuda y mi esperanza), está centrada en la idea de ayuda, aunque sin la mención de "diestra". La idea de ayuda está visualizada en una serie de imágenes. Las tinieblas que ciegan al que quiere hacerme el mal; la corona protectora. Notar también el oráculo de salvación en forma de expresión de confianza y en formulación de desafío (cf. El Señor está conmigo ¿a quién temeré?).

[110] La Oda comienza con la simbólica de la recuperación de una enfermedad y pasa a la de la luz (Que la luz no sea vencida por las tinieblas y que la Verdad no huya delante de la mentira). Notar la comparación de la ignorancia con la ceguera.

[110a] La Oda, que recuerda o preludia en algunos puntos expresiones de *Pistis Sophia*, describe la acción de Dios abajando las alturas, levantando las depresiones y reuniendo los de enmedio (centro: ¿la tierra?). Se describe también el poder sobre las ataduras y sobre el dragón. Las expresiones acerca de la Resurrección unos autores las refieren a la otra vida, otros a la vivificación en la vida presente.

—*Oda* 25: Tú eres la mano derecha de mi salvación, mi ayudador (v.2)
Tu rostro estaba conmigo y por tu gracia me salvó (v. 4)
de ti recibí fuerza y ayuda (v. 6) [111].

c) *La Verdad*

—*Oda* 1: Corona de Verdad (v. 2) recuerda el *klil dqustá*.

—*Oda* 8: Abrir el corazón (v. 1) (a fin de fructificar en una vida santa). Levantarse, (v. 3) hablar (v. 4). Palabra de la Verdad (v. 8). Los que me conocéis en Verdad (v. 11). Esta expresión "conocer en verdad" nos parece claramente de cuño targumizante.

—*Oda* 11: Correr por el camino de la verdad... (v. 3); apoyarse en la roca de la verdad (v. 5).

—*Oda* 38: La verdad lo transporta (como un vehículo) (v. 1). Caminando en vía recta (v. 7). La Verdad había venido conmigo. Fui afirmado, viví salvado. Notar en esta misma Oda la descripción del seductor y de la corrupción y también la simbólica de la fundación y de la Plantación de su *diestra* (v. 9 ss.).

4.—CONCLUSION

Como hemos visto, las *Odas de Salomón* presentan una curiosa mezcla de referencias bíblicas (del A. y N. Testamento) con unas formulaciones que tienen sabor gnóstico [112]. Su teología del Verbo no tiene todavía la complicación posterior. Todo parece explicarse si suponemos un ambiente judíocristiano profundamente anclado en una corriente de pensamiento parecida a Qumrán (¿un qumranita conocedor de las tradiciones targúmicas, y a su vez en contacto con los ambientes pregnósticos y convertido finalmente al cristianismo?). Este judeocristiano gnostizante ha identificado a Cristo con la Palabra (no sin cierto docetismo).

[111] La Oda comienza con la dinámica "escapar de las cadenas y huír hacia ti" (v. 1) y termina con una serie de detalles interesantes: Candelabro a mi derecha (luz). Vestirse del Espíritu (de Gloria?) y desechar los vestidos de piel.

[112] Sobre el carácter gnóstico o no gnóstico de las Odas puede verse de una parte a J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomom - Not Gnostic*, CBQ 31 (1969) 357-69. Para muchos autores (v. gr. H. Gunkel y H. Gressmann) serían de origen gnóstico. Nos parece aceptable la opinión de PERAL-ALEGRE, o. c. p. 66-67 que hablan de "contexto gnostizante" y de "mezcla de elementos judeocristianos y de gnosis incipiente". Las Odas serían "un testimonio muy antiguo de aquellos grupos o comunidades cristianas que, partiendo de la tradición sapiencial judía, cuyo influjo en las OdSl es notable (sobre todo los paralelismos con los salmos son contínuos), fueron evolucionando hacia el gnosticismo y provocaron la respuesta polémica de varios autores del NT." (p. 67).

III.—APOCRIFOS-NEOTESTAMENTARIOS [113].

A continuación vamos a dar una breve ojeada a este grupo de escritos en los que la fe cristiana se mezcla con frecuencia con concepciones gnósticas. Algunos de estos escritos podrían haber sido incluidos en el Excursus XI (sobre el gnosticismo); pero, de otra parte, sus peculiares características nos ha inclinado a dedicarles este apartado dentro de la literatura cristiana primitiva. En primer lugar nos ocuparemos brevemente de los Evangelios y después trataremos de los Hechos especialmente los más importantes. Finalmente examinamos un ejemplo de apocalipsis apócrifo.

1.—EVANGELIOS APOCRIFOS [114].

Dentro de su carácter fantástico y de la inseguridad de los textos originales (muchas veces conocemos sólo fragmentos), estos escritos presentan expresiones interesantes por su contenido y vocabulario.

A.—*Evangelio de los Hebreos* [115].

Destacaremos tres perspectivas:

—El Espíritu Santo considerado como madre del Verbo.

La relación del Verbo y el Espíritu Santo está descrita en el siguiente texto recogido por San Jerónimo:

> El que lee el Cantar de los Cantares comprende que el esposo del alma es el Verbo de Dios y presta fe al Evangelio recientemente traducido por nosotros y publicado con el título "*según los Hebreos*". Son puestas aquí en boca del Salvador las palabras (siguientes). "Hace poco me ha tomado mi madre, el Es-

---

113 Entre las fuentes principales para esta Sección, enumeramos las siguientes.

—E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, I Evangelien*, 4.ª ed. 1968 (rev. 3.ª), (ed. W. Schneemelcher) cf. vers. inglesa 1963, (ed. R. McL. Wilson); II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* 4.ª ed. 1971 (rev. 3.ª), (ed. W. Schneemelcher); cf. vers. inglesa 1965, (ed. R. McL Wilson).

—E. Erbetta. *Gli Apocrifi del nuovo Testamento a cura di*; I/1 *Vangeli* (Marietti 1975); I, 2 *Vangeli*: *Infanzia, Passione, Assunzione di Maria,* 1981; II: *Atti e Leggende*, 1966; III: *Lettere e Apocalissi*, 1969.

—*The Apocryphal New Testament* (ed. M. R. James) 1924 (reimpresión 1966).

114 Véase o. c. en la nota anterior (de Erbetta) cf. también Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid ^{2}1963.

115 Como introducción a este evangelio véase Erbetta I/1 p. 114-116.

píritu Santo, por uno de mis cabellos" (El que comprende esto) no tendrá dificultad en admitir que el Verbo de Dios ha surgido por obra del Espíritu Santo y que por consiguiente el alma esposa del Verbo, tiene como suegra al Espíritu Santo, de género femenino entre los Hebreos, *Ruah* [116].

Esta concepción, aparte de la curiosa teología trinitaria que contiene, nos instruye en un detalle importante: la lectura del A. T. en clave del Logos.

—La fuente del Espíritu Santo que reposa sobre Jesús en el Bautismo. He aquí el texto transmitido por San Jerónimo:

> *El Espíritu del Señor reposará sobre él.* No parcialmente como sucede con otros santos, sino conforme al Evangelio escrito en hebreo que leen los nazarenos. descenderá sobre él el entero manantial del Espíritu Santo... Encontramos escrito también en el Evangelio mencionado más arriba: Cuando el Señor salió del agua bajó el entero manantial del Espíritu Santo, se reposó sobre él y le dijo: Hijo mío, yo te esperé en todos los profetas para que vinieses y yo pudiera reposarme sobre tí. En efecto, tú eres mi descanso; tú eres mi Hijo primogénito que reinas eternamente [117].

En el texto citado merece destacarse la concepción del Espíritu Santo como un manantial de aguas. La idea está bien atestiguada en las tradiciones midrásicas [118].

—La potencia, Miguel y María.

He aquí el texto que trae San Cirilo de Jerusalén:

> Está escrito en el Evangelio para los Hebreos, que queriendo descender Cristo en la tierra de los hombres, Dios Padre llamó una gran potencia celestial, de nombre Miguel, y confió a sus cuidados a Cristo. La potencia descendió en el mundo y se llamó María. Cristo moró en su seno por siete meses. Después ella lo dio a luz... Después que lo hubieron levantado en la Cruz, el Padre lo llevó consigo al Cielo [119].

El presente texto contiene claramente la simbólica del descenso y ascenso de Cristo. Aunque las expresiones delatan la tendencia doceta, es

---

116 Erbetta, o. c. I/1 p. 121, n.º 3a. En la misma página se repite varias veces el testimonio de S. Jerónimo. Esta concepción se encuentra también en un testimonio de Orígenes. Véase Erbetta I/1 p. 116.

117 Erbetta I/1, p. 125 (n.º 14). Cf. también p. 126 n.º 18 y p. 129 (sobre

118 Cf. P. SCHAEFER, o. c. p. 84-88.

119 Erbetta I/1 p. 127.

importante ver que esta simbólica está en el judeocristianismo (sin necesidad de acudir a sistemas gnósticos elaborados).

B.—*El Evangelio de los Ebionitas* [120].

De las pocas noticias que tenemos de este evangelio (unos pocos fragmentos citados por Epifanio), se destaca la peculiar concepción acerca de el bautismo de Jesús, donde se pone de relieve la "gran luz que hizo resplandecer el lugar" [121]. El autor interpreta el Espíritu Santo que desciende sobre Jesús en forma de paloma como el Cristo que desciende de lo alto y que es creado [122].

C.—*El Evangelio de Pedro* [123].

También de este evangelio, poseemos solamente una parte. Es famosa la versión que da este evangelio del grito de Jesús en la Cruz: "¡Fuerza mía, fuerza mía, tú me has abandonado"! [124].

La descripción de la Resurrección [125] es también digna de atención [125a].

D.—*El Evangelio de Felipe* [126].

El texto se ha encontrado entre los escritos de Nag Hammadi (C. G. II,3).

He aquí algunas ideas que nos interesan:

---

120 Sobre la secta de los ebionitas véase Erbetta I/1 p. 132 y J. DANIÉLOU, o. c. p. 68-76. Según Epifanio (*Panarion* XXX,3) para los ebionitas Jesús sería un profeta que estaría asistido por el ángel del bien. Por lo demás este ángel se habría posado anteriormente sobre Abraham, sobre Moisés y sobre los profetas. Esta doctrina presupone un dualismo; Dios ha establecido desde el principio un principio bueno y un principio malo. El ebionismo, tanto por su negación de la divinidad de Cristo como por sus principios dualistas es heterodoxo, pero en muchas de sus concepciones se encuentran elementos comunes de la *forma mentis* del judeocristianismo.

121 Erbetta I/1, p. 135.

122 Erbetta I/1, p. 136.

123 Sobre el Evangelio de Pedro cf. el estudio fundamental de L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, (Études Bibliques), París 1930.

124 Erbetta I/1, p. 142, Ver nota a v. 19.

125 Erbetta I/1, p. 144.

125a En el *fragmento del Kerigma misionero de Pedro*, el Señor es llamado por Pedro "Ley y Logos" (*Nómos kaì Lógos*) (Erbetta II p. 239). También encontramos una mención de la palabra creadora en el siguiente texto "Todo lo ha creado con la Palabra de su Poder... esto es, de su Hijo" (Ibid p. 238).

126 Sobre la impronta gnóstica del escrito y su sistema cf. Erbetta I/1

—La mención del Espíritu Santo es frecuente [127].

—Asimismo aparece la mención del Logos.

En primer lugar las palabras del Evangelio se citan como dichas por el Logos, así encontramos:

> El Logos ha dicho: si vosotros conocéis la verdad, la verdad os hará libres [128].

En un desarrollo original se nos habla de la identificación con el Logos:

> El hombre se une con el hombre, el caballo con el caballo, el asno con el asno, las especies se unen con las especies que son afines a ellas. Del mismo modo el Espíritu se une con el Espíritu, el Logos se une con el Logos y la luz con la luz. Si tú eres hombre, el hombre te amará; si tú llegas a ser espíritu, el espíritu se unirá contigo. Si tú llegas a ser Logos, el Logos se unirá contigo. Si tú llegas a ser luz, la luz se unirá contigo. Si tú llegas a ser aquellos que están en lo alto, aquellos que están en lo alto encontrarán su descanso en tí. Pero si tú llegas a ser caballo, asno, buey, perro, oveja u otro animal de aquello de afuera o de abajo, no te podrá amar ni el hombre, ni el espíritu, ni el Logos, ni la luz, ni el que está en el alto, ni el que está dentro. Ellos no podrán reposarse sobre ti y tú no tienes parte con ellos [129].

La asimilación con el Logos aparece como un principio de divinización.

Otro texto importante es el siguiente:

> Este es Jesucristo. El engañó todo el lugar (este mundo) sin dar fastidio a nadie. Por esto es bienaventurado un ser de tal género: Es hombre perfecto. El en verdad es el Verbo.

---

p. 213-220 (texto en p. 221-243). R. McL. Wilson, *Nag Hammali and The New Testament*, NTS 28 (1982) p. 294, siguiendo a McRae y a Martín Krause, clasifica el *Evangelio de Felipe* (al igual que el *Evangelio de la Verdad*) entre los escritos cristiano-gnósticos originales (distinguiéndolos de obras gnósticas no cristianas o de reelaboraciones cristianas de obras gnósticas originalmente no cristianas).

127 Así aparece como descubriendo los secretos (n.º 16 p. 223); el Espíritu Santo no ha fecundado a María porque es también femenino (n.º 17, p. 223). El Espíritu Santo se recibe en el bautismo (n.º 59, p. 229); el Espíritu Santo como principio del nacimiento (n.º 72, p. 232) y condición para el sacramento de la cámara nupcial (n.º 73, p. 232); también aparece el espíritu como lugar donde se nutrirán los gnósticos (n.º 36, p. 226) y principio de la generación divina (n.º 39, p. 226); alimento de todas las potencias (n.º 40, p. 226-227). Finalmente se considera como principio de identificación del gnóstico (n.º 44, p. 227).

128 Erbetta I/1 n.º 123, p. 242.

129 Erbetta I/1 n.º 113, p. 239.

Tenemos aquí, (aunque el texto es muy dudoso) probablemente expresada la idea de cómo el Verbo ha podido escapar, transformándose, a las miradas de los mortales [130].

—Un lugar en que aparecen el Logos y el Espíritu Santo, es el siguiente:

> El ha dicho; "El que no come mi carne y no bebe mi sangre, no tiene vida en sí". ¿Qué cosa es esto? Su carne es el Logos y su sangre es el Espíritu Santo: El que los ha recibido tiene comida, bebida y vestido [131].

También aparece el Logos y el Espíritu Santo en el número siguiente —26— en el que se enseña un claro docetismo (El Logos escapa a todos). Una palabra de Jesús en el Tabor insinúa la unión obrada por el Padre entre el Logos (El perfecto, la luz) y el Espíritu Santo [132].

—Una mención de Gloria encontramos en relación con la aparición del pléroma [132a].

E.—*El Evangelio de Tomás.*

Este interesante libro, en el que encontramos muchos *logia* de Jesús y muchas parábolas en un estado muy primitivo, no tiene una teoría acerca del Logos, aunque su carácter gnóstico aparece en todo el escrito. Solamente, mencionaremos un detalle curioso. Es en relación con Santiago el Justo, del que se afirma "por el cual han existido el Cielo y la Tierra" [133]. A nuestro parecer tenemos aquí un eco de las tradiciones targúmicas, presentes también en el II de Baruc, de que la creación ha sido hecha a causa de los justos. La asociación ha podido venir del apelativo dado a Santiago, "El Justo".

---

130 Erbetta I/1 n.º 116, p. 240.

131 Erbetta I/1 n.º 23, p. 224.

132 Erbetta I/1 p. 224-225.

132a Erbetta I/1, p. 243.

133 Erbetta I/1, p. 265. R. McL. WILSON, art. cit. (en nota 126) p. 297 ha puesto de relieve la importancia del Evangelio de Tomás, como versión independiente (paralela) de los *Logia* de Jesús de la fuente Q de los sinópticos (quizá una versión de Q en la que todavía no se contenía la expectación apocalíptica del Hijo del Hombre, sino solamente una doctrina de Jesús que contenía una escatología radicalizada del Reino y su revelación de la sabiduría divina). Wilson remite a dos estudios del Koester insinuando la idea de que gran parte del desarrollo de los así llamados "dichos apócrifos" serían anteriores a la composición del Cuarto Evangelio. La última fuente de estos dichos podría ser un escrito sapiencial perdido que conocieron los corintios.

2.—HECHOS APOCRIFOS

También aquí estamos ante escritos en que la fantasía ha roto del todo las amarras con la realidad. La narración suele servir de vehículo para la propaganda doctrinal de determinados círculos al margen de la gran Iglesia. Pero esas peculiaridades son a veces portadoras de concepciones interesantes.

A.—LOS HECHOS DE JUAN

Se trata de un relato-novela en torno al Apóstol San Juan. Es uno de los primeros Hechos de los apóstoles apócrifos. Milagros espléndidos y hechos fantásticos adornan la figura del apóstol. La ambientación local es Efeso y su región. Ideológicamente el escrito está marcado por el docetismo, el monarquianismo y el encratismo [134].

Los c.c. 1-17 que narran el viaje romano del apóstol y su destierro son considerados por los críticos como posteriores [135].

Los c. c. 18-115 pertenecen ya al material original. Dada su fecha de composición (140-150 d. C.) es un escrito puente entre el N. T. y el desarrollo gnóstico posterior. Erbetta [136] dice que no sobrepasa "los límites de un cristianismo o mejor de un gnosticismo vulgar. Incluso en el campo puramente doctrinal estamos bien lejos de los sistemas clásicos de Basílides, Valentín o Bardesanes".

---

134 Erbetta, o. c. II, p. 32.

135 Quizá sea oportuno recordar no obstante los siguientes lugares en que se menciona al Logos: En primer lugar la respuesta de Juan al Emperador anunciando el juicio de Jesucristo: "Este es el Señor potente, el Rey de todo espíritu de toda carne, el Logos, el Hijo de Dios Vivo, esto es Jesucristo". (c. 8, Erbetta II, p. 36, lin, 50ss). En segundo lugar, las menciones de Verbo y Gloria aparecen en la oración de Juan para resucitar un muerto: "Dios Creador de los cielos y Señor y dueño de los Angeles, de la Gloria, de las Potestades, en nombre de Jesucristo tu Hijo Unigénito, a este muerto por los motivos que tú sabes, da una nueva vida reuniéndole el alma, para que Domiciano conozca que el Verbo de Dios es mucho más potente que el veneno y es el Señor de la vida" (c. 11, Erbetta II, p. 38, lin. 10ss). Finalmente, recordemos lo mención del Espíritu Santo que encontramos en varios sitios (Erbetta II, p. 37, lin. 19ss; p. 39, lin. 26).

136 o. c. II p. 32.

a.—*La concepción sobre el Logos.*

La idea sobre el Logos parece influenciada por el Cuarto Evangelio pero interpretado en clave monarquiana y doceta. Como ejemplo interesante vamos a ofrecer las principales expresiones de una interesante pieza:

La Danza e Himno en la víspera de la Pasión (c. 94-95) [137].

Gloria a ti, oh Padre,
—y nosotros nos movíamos en círculos, respondiéndole: Amén—.
Gloria a ti, Logos ¡Gloria a ti, Gracia! Amén.
Gloria a ti, Espíritu, Gloria a ti, oh Santo, Gloria a tu Gloria. Amén.
Nosotros te alabamos, Padre; te damos gracias, oh luz en que no hay tinieblas. Amén.

Y ahora diré por qué damos gracias.
Quiero ser salvo y quiero salvar. Amén.
Quiero ser disuelto y quiero disolver. Amén.
Quiero ser herido y quiero herir. Amén.
Quiero ser engendrado y quiero engendrar. Amén.
Quiero comer y quiero ser comido. Amén.
Quiero oír y quiero ser oído. Amén.
Quiero ser pensado, yo que soy tu pensamiento. Amén.
Quiero ser lavado y quiero lavar. Amén.
La gracia danza. Quiero sonar la flauta. Delante de todos. Amén.
Quiero lamentarme, llorad todos. Amén.
La única Ogdoada salmodia con nosotros. Amén.
El número doce danza en lo alto. Amén.
Al todo es concedido en lo alto el danzar. Amén.
El que no danza no sabe lo que sucede. Amén.
Quiero huir y quiero permanecer. Amén.
Quiero adornar y quiero ser adornado. Amén.
Quiero estar unido y quiero unir. Amén.
No tengo una casa y tengo casas. Amén.
No tengo un lugar y tengo lugares. Amén.
No tengo templo y tengo templos: Amén.
Soy una lámpara para ti que me contemplas. Amén.
Soy un espejo para ti que me contemplas. Amén.
Soy una puerta para ti que me llamas. Amén.
Soy un camino para ti pasajero. Amén.

---

137 Erbetta, o. c. II, p. 58-60.

> ...No podrías absolutamente comprender a los que sufren si no te hubiese sido enviado como Logos del Padre.
> ...Gloria a ti, Padre, Gloria a ti, Logos, Gloria a ti, Espíritu Santo [138].

San Agustín trató ya en una carta de este himno [139]. Según él estaba en uso entre los priscilianos y otros herejes. Estos daban una interpretación aparentemente ortodoxa pero en realidad era solamente para ocultar sus errores. Así la frase "quiero ser disuelto y quiero disolver" significaría que "Cristo nos disuelve de la conducta terrena de manera que ya no estemos más ligados". En general parece que el error consiste en una orientación gnóstico doceta. Problablemente se referiría a una interpretación simbólica de la vida de Jesús. Todo ello unido en la mentalidad doceta y modalista del autor.

La Palabra y la Cruz

También es importante la siguiente exposición, que se pone en labios de Jesús el día de Viernes Santo en una cueva donde se había refugiado el apóstol:

> Esta Cruz luminosa unas veces llamada por mí Verbo a causa vuestra, otras veces llamada [de alguna de las siguientes formas] Mente, Jesús, Cristo, Puerta, Camino, Pan, Semilla, Resurrección, Hijo, Padre, Espíritu, Vida, Verdad, Fe, Gracia [140].

Como se ve, estamos ante una mentalidad profundamente modalista en la que tanto los términos de la Trinidad como los diversos símbolos se dan como sinónimos.

El autor prosigue con un desarrollo sobre la fuerza cósmica de la Palabra:

> Esta Cruz pues, es aquella que ha unido todas las cosas por medio de la Palabra y ha separado los seres engendrados e inferiores; por consiguiente, como unida, dio origen a toda cosa [141].

---

138 Sobre las características literarias, estructura, etc., he aquí lo que dice Erbetta o. c. II, p. 59 nota 37: "Tras una proposición introductoria siguen 8 frases con miembros antitéticos donde la referencia a Mt. 11,17 par. está unida a voces típicamente gnósticas (Ogdóade, el número 12 ó dodécade); siguen tres frases como las primeras. Las otras tres, también ellas antitéticas, y las cuatro últimas presentan asimismo aspectos unitarios distintos". En el original hay estrofas y ritmo métrico.

139 Véase una exposición más detenida en la nota 37 de la p. 59 (la misma que hemos citado en la nota anterior).

140 C. 98 Erbetta o. c. II, p. 61-b, lin. 6-12.

141 C. 99 Erbetta o. c. II, p. 61.

Finalmente, se reafirma el carácter doceta y monarquiano [142] del mensaje con estas palabras del capítulo 101 que contiene una cristología especial.

> Reconóceme pues, como el descanso del Logos, la herida del Logos, la sangre del Logos, el trauma del Logos,
> El estar colgado del Logos, el dolor del Logos,
> La transfixión con clavos del Logos, la muerte del Logos.
> Y así yo hablo prescindiendo de la humanidad,
> Reconóceme pues, en primer lugar, como el Logos,
> Después conocerás al Señor y en tercer lugar al hombre y lo que ha sufrido [143].

Otros empleos de Palabra

—Glorificamos tu Palabra [144].

—Perfeccionándolos en la grandeza de Dios [145].

—Herido por la Palabra de Dios [146].

b).—*La concepción sobre la Gloria.*

En cuanto a la Gloria del Señor [147], conviene advertir en el relato de la transfiguración cómo la cabeza de Jesús se sitúa en el cielo [148].

También se emplea gloria en las Doxologías [149].

En la oración de Juan [150] encontramos la siguiente expresión:

> Oh gloria incomprensible que ha venido a nosotros [151].

---

142 El docetismo está profundamente metido en la concepción de este apócrifo. En el c. 101 se nos informa que Jesús lo había hecho todo simbólicamente. (Erbetta o. c. II, 62, lin. 38b). Se nos habla con expresiones como ésta: "Hombre sin este cuerpo", Ib. p. 63, lin. 6. Para el Cristo de los Docetas que se encuentra en este c. 101, cf. etiam LABOURT-BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*, p. 97: El monarquianismo se expresa claramente en el c. 104, Erbetta II, p. 63.

143 Erbetta, o. c. II, p. 62b, lin. 19ss.

144 Ib. p. 64b, lin. 3:

145 Ib. p. 64b, lin. 47.

146 Ib. p. 52, lin. 3.

147 Ib. p. 57, lin. 30.

148 Ib. p. 57b, lin. 44.

149 Ib. c. 43, p. 47.

150 Ib. p. 55, lin. 5.

151 HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, p. 170 traducen "O, unbegreifliche Herrlichkeit für uns!".

B.—LOS HECHOS DE PABLO [152].

Esta obra tiene una profunda marca encratista [153].

a) La concepción de la palabra divina pone el acento en su contenido. La Palabra de Dios se emplea en sentido de doctrina del cristianismo [154]. Así se habla de la palabra de Dios concerniente la continencia y la resurrección de los muertos [155].

En un contexto distinto se nos habla de que "La palabra del Padre le será causa de salvación" [156].

b) La concepción de la Gloria discurre por las asociaciones corrientes.

—Veréis la Gloria de Dios [157].

—La Gloria del Señor Jesús descenderá sobre él (Pablo) [158].

C.—LOS HECHOS DE TOMÁS [159].

También aquí estamos en un ambiente encratista [160]. Recogemos sólo algunos elementos para nuestra encuesta.

a) *El Verbo*

La profesión trinitaria (cc. 12; 65) se integra en una noción importante acerca del Verbo. En este sentido merece citarse el siguiente párrafo: (son palabras del apóstol a Jesús).

> ¿Qué debo pensar de tu belleza, oh Jesús?
> Qué cosa deba decir de ti, no lo sé, oh dulce y silencioso,

---

152 Sobre esta obra véase, M. Erbetta II, p. 241 a 256. La obra es bastante antigua. Se puede datar entre el 160 y 180.

153 Para las Bienaventuranzas encratistas cf. Erbetta II, p. 259. Véase la petición "Líbralos de la corrupción y de la impureza" (Ib. p. 261); véase asimismo la conexión entre resurrección y continencia. (Ib. p. 260b, lin. 47). Nótese que la resurrección ya se ha realizado según esta secta, opinión además común con un sector del gnosticismo. (Ib. p. 261, lin. 20-23).

154 Passim, cf. Erbetta II, p. 266.

155 Ib. II, p. 258.

156 Ib. p. 260, cf. nota de Erbetta.

157 Erbetta II, p. 268.

158 Ib. p. 283.

159 Sobre esta obra cf. Erbetta II, p. 305 a 312 (el texto en p. 313 a 374).

160 Véanse los cc. 33, 50-61; 75.

oh quieto y locuaz, tú que sólo conoces el interior
y te es conocido el pensamiento.

Gloria a ti, misericordioso;

Gloria a ti, oh Verbo vivo; Gloria a ti escondido y multiforme (siguen referencias a los distintos misterios de la vida de Cristo).

Gloria y honor a tu ascensión en los cielos: por medio de ella tú nos has preparado el camino de lo alto, después de habernos prometido y jurado que nos sentaremos a tu derecha y a tu izquierda para juzgar a las doce tribus de Israel.

Tú eres el Verbo celeste del Padre;

Tú eres la luz escondida de la inteligencia, el motivo de la vida ascética en el camino de la verdad, el perseguidor de las tinieblas, el exterminador del error [161].

Dentro del estricto carácter gnóstico del escrito [162], los himnos e invocaciones tienen una función especial de carácter doctrinal. El posible retoque posterior [163] para adaptarlo a la ortodoxia impide concluir con certeza a las expresiones originales. Así encontramos lugares en que la mención del Verbo es totalmente ortodoxa. El carácter híbrido puede verse en expresiones como la siguiente (c. 34):

"Tú, misericordioso, en tu gran piedad extendiste sobre nosotros tu gracia, enviando al género humano tu Verbo, el ordenador de todo lo creado, por medio de tu Hijo glorioso" [164].

b) *La Gloria*

En relación con la gloria encontramos una expresión de corte antirreverencial "blasfemar la Gloria".

---

161 C. 80. Erbetta II, p. 243 I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean* p. 258 cita nuestro texto para la asociación "Camino, Verdad y Vida".

162 Véase en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, p. 300 una síntesis del mito gnóstico del Redentor reconstruido, a partir de los *Hechos de Tomás*, en sus elementos esenciales: Descenso del cielo, misión liberadora por la iluminación y revelación de los misterios celestes e instrucción sobre el retorno (a la patria) a través del reino de las potencias. Además del contenido, también la forma (himnos, plegarias consecratorias, etc.) denotarían el mismo carácter. En sentido contrario opina A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas* (Suppl. Nov. Test. V) 1962, argumentando a partir de la aceptación del escrito en la cristiandad siria. Una respuesta de D. GEORGI a esta argumentación véase en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, o. c. II, p. 308.

163 Cf. lo dicho en nota anterior.

164 Erbetta, o. c. II, p. 326.

c) *Sophia*

El capítulo 6s contiene una oda a Sofía [165], en que se describe la belleza de ésta concebida como una esposa. Comienza diciendo que la muchacha es hija de la luz y en ella se asienta y reposa el esplendor de los Reyes. Se describen sus miembros y su cámara nupcial, y sus paraninfos.

d) *El himno al Salvador*

En el capítulo 108 encontramos el famoso himno del Salvador, en que se expone el viaje a tierras extranjeras y el episodio de la Perla. Este himno, que ha sido objeto de una bibliografía tan abundante, es seguido de la siguiente alabanza del Apóstol Tomás.

> Seas alabado Padre, Señor Universal, ser inefable escondido a todas las edades en el esplendor de tu gloria.
> Seas glorificado, oh hijo primogénito de la vida, procedente del Padre Excelso, el cual eres Verbo de Vida.
> Seas alabado, oh Padre Unico, que con sabiduría te escondes en todas las criaturas y en todas las edades.
> Seas glorificado Hijo de la luz, sabiduría, potencia y entendimiento, presente en toda edad [166].

El himno prosigue con diversas invocaciones al Padre y al Hijo y con alusiones al Espíritu Santo, como medio de la revelación a los profetas y a los santos. Un poco más adelante, encontramos la siguiente mención del Verbo:

> Seas glorificado, oh Hijo Verbo, que anuncias tu llegada en reposo, endosaste nuestra humanidad y nos redimiste con tu sangre viva y pura [167].

Una nueva mención de Verbo tenemos unas líneas más adelante:

> Seas glorificado Hijo Verbo de la luz que surgiste del Excelso y nos has saciado con tu ciencia; has purificado nuestra inmundicia y has glorificado nuestra mortalidad con tu signo, la cruz de luz [168].

---

165 Ibid. p. 314-316.

166 Ibid. p. 355.

167 Ibid. p. 355. Véase la nota 47 de la misma página sobre el carácter secundario de estas alabanzas.

168 Ibid. p. 356.

III.—APOCALIPSIS APOCRIFOS: LA ASCENSION DE ISAIAS [169].

De entre los varios escritos de este género, algunos tan interesantes como el Apocalipsis de Pedro [170], hemos reducido nuestra consideración a uno solo: La Ascensión de Isaías, especalmente por su concepción sobre la gloria.

La obra [171] consta en primer lugar de la narración del martirio de Isaías. El material de esta parte es de origen judío. Su autor es palestinense que odia a los samaritanos [172].

Además de ello, encontramos las siguientes partes:

a) *El Apocalipsis cristiano.*

Esta sección comprende III, 13-IV, 19.

En III 13-31, tenemos la visión de Cristo y de la Iglesia; en IV 1-19 la visión de la muerte de uno de los doce y Beliar que se hace adorar.

---

169 Para el Apocalipsis de Pedro, puede verse Erbetta III, p. 209-233.

170 Como obra fundamental hemos consultado la *Ascensión d' Isaie. Traduction de la versión ēthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave*; *Introduction et notes par* E. TISSERANT París, Letouzey et Ané, 1909. Una traducción más sencilla pero con introducciones y notas de gran valor es la de M. Erbetta, III, p. 174-204.

171 La obra en su estado actual tiene las siguientes partes:
—Visión de Ezequías en el año 15 de su reinado durante su enfermedad (I,1-4).
—Visión de Isaías en la casa del Rey en el año 28 del reinado de Ezequías (I,5-IV,21).
—Martirio de Isaías (V,1-16).
—Visión que vió Isaías hijo de Amós (VI,1-IX,42).
Extasis del profeta (VI,1-17).
A través de los primeros cinco cielos (VII,1-37).
En el sexto cielo (VIII,1-28).
En el séptimo cielo (IX,1-42).
—Isaías ve al Hijo de Dios descender a la tierra (X,1-31).
—La Encarnación y la Ascensión (XI,1-40).
—Conclusión (XII,1-43).

172 Esta sección del martirio, comprende al menos de II, 1-III, 12, y V, 1-14. Contiene tradiciones muy antiguas; la narración utilizada sería de antes del año 100 (E. TISSERANT, o. c. p. 59-60). Como datos interesantes podemos citar en el c. II (Isaías se retira a la montaña) la descripción que se hace de Manasés que "cesó de servir al señor de su padre y sirvió a Satán, sus ángeles y sus ejércitos" (II, 2). Como se ve, encontramos la concepción del reino de Dios y el reino opuesto de Satán. Un posible targumismo encontramos en II, 3 (apartarse del culto). Dos nombres misteriosos Mantanboukous (II, 4) y Belkira (II, 12).

Esta sección forma un todo completo cuyo estilo se asemeja muy particularmente a XI, 2-22 (narración de la Encarnación). Su datación es fijada por Tisserant [173] entre el 80 y 100. Tiene parecido con los fragmentos antiguos de los oráculos sibilinos y una pintura de la Iglesia como en la *Didakhé*.

Podemos destacar los siguientes elementos:

—La Angelología. Se nos habla del Angel de la Iglesia Cristiana (III,15), del Angel del Espíritu Santo [174] y Miguel el Príncipe de los Angeles Santos (III,16); del Príncipe de este mundo (IV,2).

—El título que se da en toda esta sección al Hijo, es el de "Amado" v. gr. III,17.

—Del Espíritu Santo se habla también en varias ocasiones (III,19.26) [175].

—Se nos habla de Gog de Magog (IV,3-13) que se convierte en Satán y tenemos el mismo esquema de la batalla escatológica, que conocemos de otros apocalipsis y por el Targum.

—Encontramos profesiones monoteísticas exclusivísticas "no hay otro fuera de El" (IV,8) [176].

b) *La Visión que vio Isaías hijo de Amós.*

Esta sección de origen cristiano y escrita entre los años 100 y 150, que abarca desde VI,1 hasta el final (salvo quizá XI,2-22) es la más interesante para nuestro propósito. Aparte de la descripción de los siete cielos de que enseguida hablaremos encontramos frecuentes menciones del Espíritu Santo (VI,6 —voz del—. 8 —voz del—. 10-12.17); de los ángeles de la Gloria. (VI,13); del término "Verdad" (palabra de la verdad VI,3. Falta en latín; VI,6; Dios de la verdad VI,6).

La descripción de los siete cielos [177] que encontramos en el capítulo VII y siguientes es interesante para la teología de la Gloria.

---

173 E. TISSERANT, o. c. p. 59-60.

174 Véase E. TISSERANT, o. c. p. 110, nota.

175 Cf. la expresión de III,26 "El Espíritu Santo se alejará de un gran número".

176 Son interesantes las menciones de la Gehenna, Beliar (IV, 14) la mención del reposo a los hombres piadosos (IV, 15) y la creencia de la resurrección expresada en una forma curiosa (IV, 16-17). Una mención de voz y de fuego en la batalla escatológica (IV, 18).

177 El T. P. (Dt 32,1) habla de Moisés que estaba más cerca de los cielos que de la tierra y de Isaías que estaba más cerca de la tierra que del cielo. Pero ambos testigos del juicio divino. ¿Se refiere a esta tradición?

Se narra en primer lugar el éxtasis del profeta que Isaías contó a Ezequías, a su hijo Yašub y a Miqueas y a otros profetas. Cuenta cómo vio a un ángel sublime de mayor Gloria y dignidad de los ángeles gloriosos que estaba acostumbrado a ver (VII,2). Este ángel se autopresentó como enviado del séptimo cielo. Isaías y el ángel suben al firmamento y ven a Sammael y la lucha intestina de los ángeles de Satán (VII,9-12). Es una imagen de la misma batalla que aquí en la tierra [178].

Los primeros cinco cielos forman como una unidad entre sí.

En el primer cielo V (I,13-17) hay un trono (¿ángel corifeo?) rodeado de ángeles que alaban la Gloria del Señor que está sentado en el séptimo cielo y al Amado. Los ángeles de la derecha eran más gloriosos que los de la izquierda.

En el segundo cielo (VII,18-23) aparece un trono (¿ángel corifeo?) también rodeado de ángeles y con una gran gloria [179]. Se nos habla (VII,23) del Angel del Espíritu Santo, (¿Gabriel?) que ayudará a los buenos a subir (hasta el cielo) [180].

En el tercer cielo (VII,24-27) hay un trono (¿ángel corifeo?) rodeado de ángeles más gloriosos: "no se dice nada porque todo es manifiesto" [181].

En el cuarto cielo (VII,28-31), ya a una distancia más considerable, hay un trono (¿ángel corifeo?) rodeado de ángeles, más gloriosos los de la derecha y con una gloria mayor que los precedentes.

En el quinto cielo (VII,32-37) [182], tenemos también un trono (¿ángel corifeo?) rodeado de ángeles todavía más gloriosos que los del cielo anterior, (con mayor gloria los de la derecha). Se nos habla del nombre no revelado a toda carne. Es el misterio del nombre Divino [183].

A partir de aquí, la descripción de los cielos tiene características especiales:

En el sexto cielo (VIII, 1-28) no hay trono (¿ángel corifeo?) ni ángeles de la izquierda, sino una gran gloria y los ángeles de la derecha. Se nos

---

178 Cf. E. TISSERANT, o. c. p. 147 y nota. (Véase la mención de Pablo).

179 Es interesante la expresión de VII, 21, en que el ángel afirma "no adores ni tronos ni ángeles". Ello nos indica que los tronos son una clase de ángeles.

180 Cf. E. TISSERANT, o. c. p. 156, nota. Sobre el amor al Padre y al Hijo (el Amado) véase allí mismo, cf. I Jn 5,1ss.

181 Sobre VII, 24 cf. la nota curiosa de E. TISSERANT, o. c. p. 157.

182 E. TISSERANT, o. c. p. 160.

183 En VII, 37, la mención de hijo único.

habla de un camino por el que se debe descender para la Encarnación. Asimismo se halla una mención de Angel del Espíritu (VIII, 14) y encontramos después una fórmula trinitaria (VIII, 18). Se habla también de luz maravillosa contrapuesta a las tinieblas (VIII, 21-24) [184].

En el séptimo cielo (IX, 1-42) [185], encontramos en primer lugar dos voces, una que impide a Isaías la entrada y es el Angel del sexto cielo y otra voz que le permite la entrada y es Cristo. Se nos habla de una luz maravillosa, de ángeles innumerables, de los justos: Abel, Henoc, etc. [186].

En el centro encontramos, como término de adoración, a Dios (IX, 39) [187]; a la derecha, el Señor de la Gloria (¿Jesús?) (IX, 33) y a la izquierda el Espíritu Santo (IX, 36).

En el capítulo X, se describe cómo el Hijo de Dios desciende a la tierra de cielo en cielo. Podemos anotar las siguientes expresiones:

—La mención de la gran gloria (v. 16).
—*La Palabra de paso*, que no se nos indica cuál es (v. 24 ss.).
—La mención del Príncipe de este mundo.

En el capítulo XI, (el Hijo de Dios hecho hombre) se nos habla de María (v. 2) del Angel del Espíritu (v. 4) y se prosigue toda la historia de Jesús hasta sentarse a la derecha del Padre.

Tanto el nacimiento como el crecimiento y la muerte del Señor se describen con rasgos al menos aparentemente docetas. Es interesante el detalle de que los ángeles y potencias no conocieron el paso del Señor a su descenso hasta la tierra ni su identidad mientras en ella moraba. Sólo al momento de su retorno es conocido. En su ascenso atraviesa el firmamento, es adorado por Satanás y los ángeles de allí (XI, 23) [188]. Después sube por los distintos cielos (salvo el primero, omitido quizá por *homeoteleuton*). Los ángeles de los sucesivos cielos (los de la derecha, los de la izquierda y el ángel corifeo —trono— del medio) lo adoran y se maravillan de no haberlo conocido a su descenso. En el séptimo cielo se sienta a la derecha de la Gran Gloria (XI,32). El ángel del Espíritu Santo se sienta a la izquierda (XI,33).

---

184 Cf. E. TISSERANT, o. c. p. 170 (sobre v. 24).

185 Cf. E. TISSERANT, o. c. p. 171, nota.

186 Una mención de vestidos de gloria en VIII, 7-9. Cf. la expresión targúmica correspondiente.

187 Cf. E. TISSERANT, o. c. p. 190 nota.

188 Véase nota de Erbetta, o. c. III, p. 203, donde aclara esta extraña afirmación probablemente como consecuencia de la omisión por *homeoteleuton* de la mención de primer cielo. La expresión "lo adoraron" pertenecería en ese caso ya a la descripción del primer cielo.

c) *Otros elementos dignos de interés*

Además de la teología de la Gran Gloria y del descenso y natividad ocultas del Salvador, de que hemos hablado en el apartado anterior, son dignas de consideración las siguientes perspectivas:

—La estructura angelológica de la teología trinitaria [189].

—El título de "Amado" dado al Revelador que desciende y retorna.

Con Daniélou [190] pensamos que "el interés de esta obra es el de ponernos en presencia de una primera gnosis, es decir de una primera teología cristiana cuyos modos de expresión se toman prestados de la apocalíptica judía".

Al final del capítulo se dice: "Velad en el Espíritu Santo para recibid vuestros vestidos, los tronos y las coronas de glorias que están depositadas en el séptimo cielo".

IV.—VISION DE CONJUNTO

Targum, Apocalíptica y Pregnosis en la primera teología cristiana

Como hemos visto a lo largo de este Excursus, el mensaje de Cristo sobre el Reino y la predicación apostólica sobre el cumplimiento escatológico en la muerte y resurrección de Jesús comienzan a expresarse en desarrollos que pueden ser llamados esbozos teológicos. El proceso había comenzado ya anteriormente con los teólogos del Nuevo Testamento, especialmente Pablo, Juan y el Autor de la Carta a los Hebreos. Lo peculiar de la nueva situación es el relativo distanciamiento temporal que posibilita la reflexión sobre bases y esquemas que tienden a convertirse en sistema. He aquí algunos de esos elementos:

En primer lugar se acude a la Escritura. Pero ese acceso, como hemos visto, pasa por una mediación, los procedimientos derásicos, de los que el targum es fuente y reflejo. Así hemos encontrado contínuamente interpretaciones de la Escritura que sólo se explican por las corrientes exegéticas que el judeocristianismo comparte en herencia con todo el judaismo. Así

---

189 J. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme* p. 22.

190 o. c. en la nota anterior p. 23.

el interés por el Examerón, las interpretaciones de las teofanías divinas referidas al Verbo o a la Gloria, el simbolismo de personajes y acontecimientos del A. T.

En segundo lugar podemos recordar la impregnación apocalíptica. Si es cierto que ya en la base del Nuevo Testamento la "forma mentis" apocalíptica es el marco en que se proclama el Mensaje del Reino, en el período siguiente, que acabamos de estudiar, se dan nuevos desarrollos de las tendencias apocalípticas: El subrayado de los temas del descenso y el ascenso, la descripción de los cielos o del Paraíso, los detalles sobre las escalas de Encarnación y de la Ascensión, la angelología, el combate escatológico, la revelación del futuro, etc.

En tercer lugar es necesario tener presente lo que llamamos pregnosis. Las aristas dualistas que aparecen a veces especialmente en los escritos apócrifos, (Príncipe del bien, Príncipe del mal), las especulaciones sobre el Nombre, el Lógos, la Sabiduría, etc. nos llevan a un ambiente que ha dejado su impronta en esta fase de la reflexión cristiana. En el Excursus XI veremos las concepciones de los sistemas propiamente gnósticos, pero muchos de esos elementos los hemos encontrado ya, aunque todavía en germen, en autores y escritos del judeocristianismo.

EXCURSUS IX

VERBO, GLORIA Y SHEKINA, EN LA LITURGIA JUDIA Y EN LITERATURA RABINICA [1]

Precedentes y paralelos de la terminología targúmica

En *Dios-Palabra* hemos debido indicar una serie de textos que podrían ser paralelos o precedentes del targumismo Memrá. También en *Gloria de la Shekiná,* hemos indicado una serie de lugares en relación con Gloria y Shekiná.

El objetivo del presente Excursus, al mirar a un campo tan extenso como el de la Literatura rabínica, tiene necesariamente que reducirse a la enumeración de unos textos que consideramos fundamentales. Otra cosa sería desviar innecesariamente el campo de nuestro trabajo. Para proceder con cierto orden estudiaremos primero los textos litúrgicos, en seguida daremos una mirada a la Mishná y los Midrashim.

I.—LOS TEXTOS LITURGICOS

Los textos litúrgicos son particularmente interesantes porque la liturgia es esencialmente conservadora en sus expresiones. A la vez su tratamiento es muy delicado desde el punto de vista cronológico porque al ser textos vivientes, transmitidos de generación en generación, a veces es muy difícil determinar el momento exacto en que determinada expresión ha podido ser introducida.

En el presente excursus estudiamos solamente los textos que más garantía tienen de ser muy antiguos. Por otra parte su interés es indudable por ser textos de la liturgia pascual o de la plegaria diaria.

---

1 Para una visión de conjunto cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature,* Cambridge 1969. De una manera más amplia las obras de Strack citadas en bibliografía.

1.—LA HAGGADÁ PASCUAL [2].

A) *El orden primero o Qidduš*

Consta de las bendiciones del vino y de las palabras rituales sobre el pan (significado e invitación). Es interesante poner de relieve la idea de la santificación por los preceptos.

B) *El orden segundo*

a) *La Gloria, ¿Verbo? y Shekiná en la Noche Pascual.*

En el Midrash o narración Pascual encontramos el texto bíblico de Dt 26,8 e interpretación [3]. Este Midrash, como representante de la tendencia antiangélica, lo hemos visto en *Dios-Palabra* (p. 127-128). Ahora nos interesa examinar el empleo de "Gloria".

> "*Y Yhwh nos hizo salir de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, en gran temor (aparición) y signos y prodigios*".
>
> "*Yhwh nos hizo salir de Egipto*: No por un ángel, ni por un serafín, ni por un mensajero; sino fue el Santo, bendito sea, en su Gloria, personalmente, según está dicho: "Yo recorreré el país de Egipto..." etc. (cita Ex, 12.12).

El texto bíblico en que se ha apoyado el autor parece ser el justificante de esta mención de Gloria. Ahora bien, como esta mención no la encontramos en el texto hebreo, hemos de pensar en el texto targúmico, que precisamente en este lugar dice "Pasaré en la Gloria de mi Shekiná".

> "*Con mano fuerte*; esto se refiere a la peste" (cita de Ex 9,3).

La identificación de "mano poderosa" con peste (*dbr*) es por otra parte interesantísima. Estamos en el mismo ambiente de sustitución de términos antropomórficos en especial "mano" [4].

---

2 Cf. E. D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah: Its Sources and History*, Jerusalén 1960. (Textos en pp. 115-144). Del mismo autor hay una síntesis en el art. *Haggadah, Passover*, Enciclopedia Judaica (Jerusalem 1971), vol. 7, col. 1079-1103 con bibliografía en col. 1103. La primera parte del artículo col. 1079-1095 (introducción, partes componentes, actos rituales, elaboraciones textuales, comentarios, manuscritos y ediciones) aparece firmado por D. G. (= E. D. GOLDSCHMIDT). También hemos consultado A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg-Suisse 1968. La traducción de los textos de la Haggadah es de LIGIER.

3 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 122; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 20.

4 Conviene advertir que en otros lugares en que no se trata de traducción del texto bíblico se emplea frecuentemente "mano".

Pero además evidentemente tenemos un juego de palabras entre "peste" y "palabra". Dada la semejanza entre *deber* y *dabar* la confusión entre peste y Verbo o la asociación es un hecho constatable. Ahora bien, sabemos que el descenso del Verbo en la noche Pascual es una tradición antiquísima, no sólo de los targumín sino también de Sap 18,15. Notar además las mismas radicales en nuestra aplicación del texto *"Peste grave"* (*kbd*). igual a "Verbo de Gloria".

> "*Y con brazo extendido*: esto se refiere a la espada" (cita de I Cron 21,16).

La identificación de "brazo extendido" con la "espada", aunque cita el texto de 1 Cron 21,16, de hecho podríamos referirlo también a la Palabra, puesto que la espada es el símbolo del Verbo tanto en Filón, como en el Targum. Igualmente en Hebreos espáda = Verbo (4,12).

Finalmente encontramos la explicación del término "en gran visión" con la frase: "Esta es la manifestación de la Shekiná" citando a continuación Dt 4,34. Ahora bien los targ. palest. en éste y semejantes lugares hablan de la Gloria de la Shekiná. ¿No sería pues una reminiscencia en el texto litúrgico de la lectura targúmica?

b) *Otros targumismos.*

—En primer lugar nos parece importante, por ser el empleo típico de N, la sustitución de "culto" *en la Introducción segunda al Midrash o Narración Pascual* [5].

> "En el principio nuestros padres fueron adoradores de culto extraño (idolatría), pero ahora nos hizo (Dios) aproximarnos a su culto".

El targumismo nos parece evidente. En vez de decirse "aproximarnos a El", se nos dice "aproximarnos a "su culto", como estamos acostumbrados en los targumim. Quizá lo mismo tengamos en la frase "alegrándonos en tu culto" (plegaria en la copa de la liberación).

—También es interesante el empleo de *dibbûr* al mismo comienzo del Midraš o Narración pascual: "*Y descendió a Egipto* obligado por la Palabra (divina) (*'al pi had-dibbûr*): *y peregrinó allí* (Gn 15,13-14)" [5a].

---

5 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 119; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 18. Esta segunda introducción al Midrash es atribuída a Rab (del siglo II-III d. C.). Esto podría ser una pista para la fecha de esta sustitución en O y Jr I. Cf. *Dios-Palabra*, p. 69.

5a E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 120; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 19.

—La santificación por los mandamientos que tantas veces se repite en la *Haggadá* parece ser también un eco de "Yo soy Yahweh que en mi Verbo os santifico". Frase que por lo demás es una fórmula de ratificación de los mandamientos en la tradición palestinense. Cf. Ngl a Lev 20,8; 21,8a. 15.23; 22,9b.16; 23,32.

—En la Constitución de Rabban Gamaliel (siglo I) la revelación del "Rey de los reyes" parece asimismo un comienzo de la tendencia antiangélica [6].

C) *Orden tercero*

a) *La Birkat ha-mazon*

Aunque esta oración tiene entidad en si misma, la tratamos aquí como parte del Orden tercero. Es una oración de acción de gracias que pronuncia el padre de familia. Destacamos los siguientes aspectos:

—*Sión, morada de tu Gloria.*

En la tercera sección de la Birkat ha-mazon encontramos la siguiente mención de gloria:

> "Ten piedad, Yahweh, Dios nuestro, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, y de Sión, morada de tu Gloria" [7].

El texto tiene todas las características de ser muy antiguo, sin duda anterior a la destrucción del 2.º Templo [8].

—*El Verbo Salvador.*

En la oración *Ya'aleh we-yabbo* que se añade a la tercera sección los días festivos, (y que es considerada como un embolismo tanto aquí como en la bendición 17 de *Šemoné Esrê*) encontramos el siguiente precioso texto:

> "Acuérdate de nosotros, Señor Dios nuestro, en este día para bien, y visítanos en él (con una visita de) vida. Y con el Verbo de salud y misericordia, perdona, sé propicio y compadécete de nosotros" [9].

---

6 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 125; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 23.

7 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 128; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 27; cf. E. LANGEVIN, o. c. p. 265, nota 2 y 3. El texto que hemos dado es considerado como primitivo por L. FILKENSTEIN, cf. HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 9-10.

8 Cf. el art. *Grace after Meals* en Enciclopedia Judaica (Jerusalén 1971) vol. 7, col. 838-841 (artículo de Ed = Editorial Staff).

9 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c., p. 129; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 27. Conviene advertir que en ediciones sefardíes encontramos la siguiente traducción

A nuestro parecer esta frase ha podido acuñarse en un tiempo en que estaba en vigor la asociación targúmica de salvación por el Verbo, apiadarse por el Verbo [10].

Asimismo la frecuencia con que se acude a la "misericordia" divina en la primera y última sección de la *Birkat ha-mazon* nos indica una resonancia del arameo (targúmico) [11].

D) *Orden cuarto*

Tras la segunda parte de los salmos "Hallel", la Bendición del Cántico (*Birkat ha-šir*) y el gran Hallel se concluye con la célebre bendición:

Nišmat kol ḥay.

La oración que según una tradición medieval había sido atribuída al apóstol S. Pedro, constituía conforme al uso palestinense una forma de la "bendición del cántico" (en la tradición de R. Joḥanan ben Napaḥa (s. III). Es un conjunto de fórmulas de confesión de fe, de proclamación monoteística y de expresiones poético-exaltadoras. La celebración del Nombre divino, de su trono y de su gloria forman un conjunto impresionante.

La terminología, toda ella, está en la simbólica de la respiración y en la exaltación de la grandeza de la creación y del gobierno del mundo.

> "Gobiernas el universo en tu bondad y las criaturas en tu misericordia" [12].

2.—LAS BENDICIONES DEL SHEMA' [13].

Las oraciones que preceden y siguen al *Šema'* son un ejemplo de vocabulario y construcciones con gran parecido a la terminología targúmica.

a) En la oración *Yotser* podemos enumerar los siguientes elementos:

—Las referencias a la obra creadora insistiendo en la bondad de la crea-

---

"y merced a la ayuda y misericordia ten compasión y gracia para con nosotros y apiádate de nosotros socorriéndonos" P. LINK, *Haggadá: Manual de Pesaj*, Tel-Aviv 1949, p. 61. No obstante la expresión *wbdbr yšw'h wrḥmym* tanto por su estructura como por sus connotaciones difícilmente admite la comprensión de *bdbr* como una preposición ("a causa de").

10 *Dios-Palabra*, p. 189 (T. P. a Gn 7,16b).

11 *En la cuarta parte de la bendición* es importante la mención del pasado, presente y futuro, que parece inspirarse en la traducción targúmica del nombre divino (*Dios-Palabra*, p. 200-204; T. P. a Ex 3,14).

12 E. D. GOLDSCHMIDT, o. c. p. 134; HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 31.

13 HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 36-39.

ción y poniendo de relieve la misericordia divina. Estas menciones parecen reflejo de la polémica antimarcionita.

—La simbólica de la Gloria que aparece en el *Sanctus* (Is 6,3) y la aclamación de Ez 3,12 (Bendita sea la Gloria desde su lugar).

—La glorificación divina especialmente por la obra iluminadora (luz y astros).

—La bendición por la creación de los ángeles y el cumplimiento por estos de su función de alabanza.

b) En la oración *Aḥabah rabbah* encontramos estos puntos de interés:

—La referencia al amor y misericordia, fuente de la donación de la ley.

—La expresión "Confiamos en el nombre grande y terrible de tu santidad", que nos recuerdan fórmulas parecidas del T. P. [14].

—"Nos has traido a tu gran nombre santo" que parece sustitución de "Nos has traido a ti".

c) En la oración *Emet we-yatsib*, que sigue a la recitación del *Šema'*, hay también desarrollos dignos de nuestra atención: Así

—La oración comienza con una exaltación de la Palabra:

> Verdadera y firme y equitativa y estable y justa y amada y querida y hermosa y dulce y terrible y majestuosa y recta y agradable y buena y bella es aquella Palabra para nosotros para siempre jamás.

La acumulación de adjetivos que se convierte en casi una síntesis del Ps. 119, nos pone ante los ojos una profunda teología de la Palabra divina. La idea se prosigue en el desarrollo de la oración con las expresiones "sus palabras son vivas y estables, fieles y hermosas para siempre" y con la invocación final "Roca de Israel, levántate a ayudar a Israel y libra a Judá e Israel según tu Palabra".

—Otra expresión interesante es la siguiente "En la altura del mundo está tu morada". La expresión sin duda está motivada por la frase que sigue "Y tus juicios y tus justicias hasta los extremos de la tierra".

—Entre las fórmulas de invocación podemos destacar la de "escudo" y "roca".

---

14 La misma expresión en Birkat Jerusalayn según el Seder de R. Amran, cf. Hänggi-Pahl, o. c. p. 11-12.

3.—LA AMIDA

En la Amida (Šemonē Esrê) [15] se contemplan una serie de atributos divinos, sobre todo, perdonador (b. 6), Redentor (b. 7), médico (b. 8), bendecidor (b. 9); reducidor de la cautividad (b. 10), etc., que son también patrimonio de la sustitución targúmica Memrá. ¿Se trata de reducción o de anterioridad?

II.—LA MISHNA [16]

Nuestro propósito no es hacer un estudio completo de esta gran enciclopedia del judaísmo. Solamente haremos algunas indicaciones sobre los puntos de nuestra encuesta.

1.—*Denominaciones divinas* [17]

Siendo una obra fundamentalmente jurídica las menciones del nombre divino son escasas (algunos tratados del Orden Zeraim no lo nombran ni una sola vez, aunque toda la legislación está fundamentada en el reconocimiento de su voluntad).

Además de Dios y del tetragramma (al que se remite como el Nombre explícito) encontramos los siguientes (sin pretender ser exhaustivos).

—*Padre que está en los cielos.*

Yoma 8,9: ¿Quién os purifica? Vuestro padre que está en los cielos.

Rosh ha-shana 3,8 (Israel sometía su corazón al...) (dos veces).

Sota 9,15 ¿En quién podemos apoyarnos? En nuestro Padre que está en los cielos (tres veces).

---

[15] Sobre la adición anticristiana en la oración *Shemoné Esré*, cf. J. HEINEMANN, *Amida*, en Enciclopedia Judaica (Jerusalem 1971), vol. II, col. 838-845. Es interesante notar también que el Targum Palestinense (Gn 21,33) presenta a Abraham como catequista y ante la comida presentada pronuncia la bendición con la fórmula de la instrucción *Birkat ha zimmun* (cf. HÄNGGI-PAHL, o. c. p. 9 y 26). Sería interesante ver si ha habido en las oraciones alguna supresión de términos censurados. Recordemos la traducción de Jr II a este lugar en *Dios-Palabra*, p. 231.

[16] Para el texto hebreo hemos utilizado la edición *Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausfürliche Erklärung* (obra de varios autores bajo la dirección de G. BEER y de O. HOLTZMANN y a partir de 1928 de S. KRAUS, Giessen 1912. Asimismo hemos tenido presente la traducción inglesa de H. DANBY y la recentísima española de C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *La Misná*, Madrid 1981.

—*El Santo, bendito sea.*

El empleo es muy abundante. Damos sólo algunos ejemplos:

Yoma 8,9: El Santo, b. s., purifica a Israel.

Nedarim 3,11 (Si la circuncisión no existiese, el Santo b,. s., no habría creado el mundo). La situación textual no obstante es algo confusa [18].

Sanhedrín, 4,5 (dos veces): La grandeza del Santo, b. s...; El Rey de reyes, el Santo, bendito sea, acuñó a todos los hombres; 10,6: El Santo, b. s., dice.

Abôt 2,13: Acto (de petición), de bondad y clemencia al Lugar, b. s. (*hmqwm brwk hw'*) [19].

4,22: Rendir cuentas delante del Rey de Reyes, el Santo, b. s.
6,10: Cinco adquisiciones hizo en este mundo el Santo, b. s.
6,11: Todo lo creó el Santo, b. s..., para su gloria.

Una síntesis de los atributos divinos en Abôt 4,22: Además de Rey de Reyes y el Santo, b. s., se dice "el modelador, el creador, el omnisciente, el juez, el testigo, el pleitador, el que habrá de juzgar".

—*El Lugar* [20].

Yoma 8,9: Los pecados contra el Lugar.

---

17 Para el empleo de nombres divinos en la Mishnah cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 159ss. Así v. gr., en Yoma 8,9 encontramos: Yahweh (Adonai), El Lugar, Padre celestial, el Santo b. s. El empleo de Geburá v. gr. Berakhot 9,2 no es todavía denominativo. El saludo con el nombre divino "Dios sea contigo" parece estar en uso, cf. M. Berakh 9,5. V. CASTIGLIONI, *Mishnaiot I*, p. 30.

18 C. DEL VALLE, p. 507 "Dios, bendito sea"; CASTIGLIONI II, p. 119 "Dio santo e benedetto"; DANBY, p. 268 "The Holy One, blessed is he".

19 C. DEL VALLE, p. 793 "Dios, bendito sea"; CASTIGLIONI, II, p. 295 "Signore"; DANBY, p. 449 "God"; MARTI-BEER, p. 57 "Gott".

20 Sobre el origen de esta denominación El Lugar cf. Pnina Navè LEVINSON, *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt 1982, p. 32. La autora remite a Est 4,12 "La ayuda vendrá de otro lugar" y para el sentido a Midrás Teh (Ps 90,1) y Gn R. 69,8 (El es el Lugar del mundo y el mundo no es su lugar) y a Midrás Teh (Ps 103,1). Según MARTI-BEER, *Die Mischna* IV,9 (*'Abôt*), Giessen, 1927 (obra citada supra en nota 16) p. 10s. nota 9 la aparentemente general y abstracta denominación quizá haya sido empleada en relación con los lugares sagrados (remite a Gn 22,3s; 28,11.19). Cita a E. LANDAU, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Literatur*. Diss. Zürich 1888. Recuerda que la sustitución con circunlocuciones del Nombre divino se debe al respeto y miedo a pronunciarlo.

Sota 1,9: Dios (ha-Maqom) sepulta a Moisés [21].

Abôt 2,13 [22]. Cf. etiam, 2,9; 3,3; 6,1.

—*El Cielo.*

Abôt 1,3; 2,2; 4,4.11.12; 5.17 [23].

El estudio de las denominaciones en la Mishná es un punto de referencia para su empleo como término *ante quem*, aunque en la transmisión de las sentencias hasta llegar a la redacción oficial haya podido haber fluctuaciones o cambio de las mismas.

2.—*La Palabra.*

—Un precioso lugar de Berakhôt 6,2.8 nos atestigua la creación por la Palabra en una fórmula de bendición que debió ser continuamente usada:

> "Para cualquier cosa es suficiente si dice (el que pronuncia la bendición): Que todo tuvo existencia por su Palabra" (*šhkl nîhyh bdbrw*) (6,2).

En 6,8 se aplica la misma bendición al beber el agua [24].

—Una referencia a la creación por la palabra encontramos en Abôt 5,1:

> El mundo fue creado con diez palabras (*m'mrwt*) ¿Qué quiere esto decir? ¿No podía haber sido creado con una sola palabra (*bm'mr*). Esto ocurrió para castigar a los impíos que destruyen el mundo que fue creado con diez dichos (*m'mrwt*) y retribuir a los justos que sostienen al mundo que fue creado con diez mandatos (*m'mrwt*) [25].

Las diez palabras serían las diez órdenes divinas en Gn 1,3.6.9.11.14.20.24. 26. 28.29; no obstante; como anotan Marti-Beer [26] Gn 1,28 no suele ser computado por los rabinos y es sustituido por Gn 2,18 (mandato de creación de la mujer) o por Gn 1,1 (creación de los cielos y la tierra). Los diez mandatos tendrían como finalidad poner de relieve la importancia del mundo.

---

21 Véase más adelante en apartado de Gloria sobre la posible sustitución de este término Gloria en este derás por El Lugar.

22 Cf. supra nota 19.

23 Para este empleo que hemos visto en algunos libros de la Biblia (v. gr. I de Macabeos) véase MARTI-BEER, (o. c. en nota 20) p. 10, nota 9.

24 En M. Berakhot 6,6 se prescribe esta misma bendición para otros muchos casos. Véase V. CASTIGLIONI, o. c. p. 25 y 26. En 6,8 tenemos la bendición de R. Tarfón "Alabado sea el que creó".

25 DEL VALLE, o. c., p. 801-802. Hemos intercalado en la traducción las palabras hebreas que muestran un mismo término para "palabras", "dichos", "mandatos".

26 o. c. (en nota 20) p. 116-118.

3.—*Gloria*.

En primer lugar hemos de aducir la bendición que encontramos varias veces repetida en Yoma, cap. 3 y 4.

> Bendito sea el nombre de la Gloria de su reinado por siempre jamás (3,8; 4,1.3).

Una mención de Gloria encontramos también citando a Is 58,8 en Sota 1,9. No obstante ante la parquedad de la presencia del término Gloria, incluso tratándose de una obra fundamentalmente jurídica, sospechamos que se trata de una deliberada omisión de cualquier término que pudiera suponer una especulación (recordemos que Ez 1 estaba prohibido leerlo en arameo) [27].

Nuestra sospecha se confirma por el hecho de que en algunas ocasiones en que la Mishná emplea la denominación "El Lugar" estamos ante contextos (v. gr. derás sobre los huesos de José) en que el término esperado sería Gloria (por el texto bíblico citado) [28].

Aunque en otro sentido del término Gloria, quizá sea oportuno recordar la mención de la Gloria de Dios como finalidad de la creación, (Abôt, 6,11).

4.—*Nombre*.

Aunque no encontramos el término Nombre empleado como denominación (sujeto), sí lo encontramos en forma de complemento. Así

—Jurar por el gran Nombre.

En la oración de Onías para pedir las lluvias se dice:

> "Dios del Universo... juro por tu gran Nombre" (Ta'anit 3,8).

—La mención (explícita del Nombre) en la blasfemia:

> "El blasfemo no es culpable mientras no mencione explícitamente el Nombre" (Sanhedrín 7,5) [29].

---

27 Y no es que falten ocasiones. Así por ejemplo en Ma'aser Sheni 5,13 se habla de "mansión santa" en una referencia a I Rey 8,30 (Oración de Salomón) pero no se dice nada ni de Gloria ni de Shekiná. Asimismo en Pesaḥim 10,6 se habla escuetamente de "reconstrucción del templo de tu ciudad" con evidente alusión a la Haggadah Pascual en la que tenemos Jerusalén o Sión "morada de tu Gloria".

28 Sota 1,9, cf. *Gloria*, p. 290.

29 DEL VALLE, p. 698 que cita en nota 158 Yom. 3,8; 6,2; Sot 7,6.

—La pronunciación del Nombre divino.

En Sanhedrín 9,1 se indica que no tendrá parte en la vida futura "el que pronuncia el nombre de Dios con sus letras" [30].

En Sot 7,6 nos dice "En el templo se pronunciaba el nombre como está escrito, en la provincia con una sustitución" (id. en Tamid 7,2).

—Es interesante la fórmula de conjuración que hacen los ancianos al Sumo sacerdote con motivo del día de la expiación:

> Te conjuramos por Aquél cuyo nombre habita en esta casa que no varíes nada de lo que te hemos dicho (Yoma 1,5) [31].

La fórmula, sin duda antigua, supone una situación en que todavía no se había acuñado el término Shekiná y se emplea aún la formulación deuteronómica.

5.—*Shekiná.*

El término *Shekiná* no se encuentra sino en dos lugares (Abôt 3,2.6) ambos en contextos de presencia en medio de un grupo de justos [32].

Como hemos indicado en el apartado anterior el término "morar" en las fórmulas de *juramento* (Yoma 1,5) se asocia a Nombre (como en Dt) y no a Shekiná.

6.—*Espíritu Santo.*

El empleo de *Espíritu Santo* se encuentra en un lugar importante (Sota 9,15) en el derás de R. Pinḥas ben Yair sobre los grados de santidad.

> "R. Pinḥas ben Yair decía: el trabajo asiduo trae la inocencia, la inocencia la pureza, la pureza la abstinencia, la abstinencia la santidad, la santidad la modestia, la modestia el temor del pecado, el temor del pecado la piedad, la piedad el espíritu santo, el espíritu santo la resurrección de los muertos, la resurrección de los muertos vendrá con Elías de bendita memoria. Amén" [33].

---

30 En hebreo solamente "haš-Šem". La traducción "Nombre de Dios" (Del Valle p. 704) es una explicitación. Lo mismo la traducción "Gottesnamen" de S. KRAUSS, Göttingen 1933, p. 271.

31 Tal vez sería mejor traducción "Aquel que *hace habitar* su nombre en esta casa.

32 Véase en *Gloria*, p. 289-291 los textos y nuestra valoración de la ausencia de esta denominación en la Mishná. Para el texto de Aboth 3,2 véase Tg 2 Cron (en la inauguración del templo).

33 C. DEL VALLE, o. c. p. 564.

Como se ve, estamos en pleno ambiente cultual. Según Schäfer [34] es difícil determinar si el peso de la cadena está en la expresión última (se referiría al Espíritu principio de la Resurrección) o a la primera serie de la cadena y querría expresar que el Espíritu Santo llegaría a obtenerse mediante la ascesis.

De todos modos el empleo de Espíritu Santo es extraordinariamente raro [35] y es difícil determinar si ello se debe al carácter jurídico de la obra o si hay alguna otra razón v. gr. de prevención a causa del empleo cristiano.

7.—*Otras expresiones y tradiciones interesantes.*

—La creación por amor (opinión de R. Aquiba: Abôt 3,16).

Sin duda aparece la intención contra los marcionitas.

—La misma intención antiherética aparece en la siguiente expresión:

"Para que los herejes no puedan decir que hay muchas potestades en el cielo" (Sanhedrín 4,5).

La cláusula sirve para explicar la frase de la Escritura "las sangres de tu hermano (Gn 4,10). El plural indicaría que todos descienden del mismo y no hay varias potestades en el cielo. Es difícil saber si se polemiza contra los gnósticos o contra otros herejes. No parece que sea contra los cristianos puesto que éstos aceptan los presupuestos sobre la creación (a no ser que se quisiera aludir a la creación y se entendiera el Logos como una potestad independiente de Dios).

—La Exaltación de la Torá = árbol de la vida (Abôt 6,7) [36]. Además de los textos de Prov. que se citan, el pasaje recuerda el desarrollo targúmico palestinense a Gn 3,22. Conviene advertir que el texto bíblico con que se fundamenta en Abôt 6,10 (derás de las cinco adquisiciones) el concepto de adquisición divina en relación con la Torá es Prov. 8,22 en que el texto bíblico se refiere directamente a la Sabiduría.

---

[34] P. SCHAEFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur*, München, Kösel-Verlag, 1972, pp. 120-121.

[35] Por otra parte encontramos conjuntos derásicos que en libros posteriores serán sustituidos con Espíritu Santo y que en la Mishná no lo están. Así v. gr. el derás sobre la cesación de los oráculos. M Sot 9,12 (Schäfer, p. 82-83 y véase también p. 145 y nota 78 y p. 148, nota 94). Igualmente en la controversia sobre la recitación del Cántico del Mar Rojo (Ex 15,1ss) ya como la recitación del Hallel, ya como la recitación de Shema', M. Sot 5,4 (Schäfer, p. 48).

[36] El capítulo 6, llamado también *qinyàn Torá* ("adquisición de la Tora") es una glosa tardía a los cinco capítulos de Abôt cf. DEL VALLE, o. c., p. 806, nota 166.

—Algunas expresiones como "Que el temor de Dios habite en vosotros" (Abôt 1,3) denotan una sustitución paralela a la targúmica [37].

—Derás sobre las cosas creadas al atardecer del primer sábado cf. Abôt 2,6.

8.—*Conclusión*.

La Mishná nos certifica en primer lugar de que las menciones de Palabra y de Gloria en las bendiciones son muy antiguas. Así mismo nos informa acerca de algunas denominaciones divinas como "El Lugar" y "El Santo, bendito sea" que se harán muy corrientes en los midrashim. Y nos ha conservado algunos lugares preciosos sobre el empleo de la denominación "Padre que está en los cielos". En cuanto al término Shekiná, su aparición en sólo dos lugares de Abôt nos indica que para esta fecha no era todavía una denominación común. Finalmente la mención de Espíritu Santo y el empleo de Nombre se sitúan perfectamente en el período anterior a la eclosión de los midrashim.

---

37 En hebreo *mwr' šmyn*; Del Valle, o. c., p. 789 traduce "Temor de Dios", Marti-Beer traducen "Die Furcht des Himmels" y traen una amplia nota sobre las denominaciones.

III.—LOS MIDRASHIM TANNAITICOS

1.—MEKHILTA AL EXODO [38].

Este interesante Midrásh nos ha conservado multitud de tradiciones haggádicas dentro de su carácter jurídico. Examinaremos únicamente algunos de los temas de nuestra búsqueda.

a) *La denominación "El que habló y fue hecho el mundo".*

Como hemos probado en *Dios- Palabra* [39], esta denominación es un testimonio de que la teología de la creación por la palabra estaba profundamente arraigada en el judaísmo [40]. Para nosotros esta denominación está en conexión con la sustitución targúmica Memrá a la que parece hacer alusión cuando se trata de referencias de tipo targúmico. La denominación sería pues un paso entre el Memrá targúmico y la Shekiná de la teología rabínica. Una tradición que, aprendida en la Sinagoga, ha pasado a las escuelas, como había pasado a la liturgia popular en la bendición "Que todo tuvo existencia por su Palabra" (Berakoth 1,2.8). El contenido de Dios creador por su Palabra, aunque cambiando el término sustitutivo Memrá por una fórmula más amplia, habría permanecido en esta fórmula como una preciosa reliquia que indica su dimensión teológica y su remota antigüedad [41].

b) *La denominación "El Santo, bendito sea"* [42] aparece en Mekhilta en una serie de conjuntos derásicos. Así entre otros casos v. gr.:

---

[38] Citamos por la edición de J. Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, Philadelphia, 1949 (3 vols.).

[39] *Dios-Palabra*, p. 592ss.

[40] Por ello podemos asegurar en relación con la creación por la Palabra en la Teología Rabínica que la ausencia del término Memrá en ella no significa que se haya renunciado a la idea de la creación por la Palabra. Unas veces con expresiones directas, otras con apelativos diversos, sobre todo con el apelativo "el que habló y fue hecho el mundo", la idea recurre con frecuencia.

[41] Cf. *Dios-Palabra*, p. 592ss.

[42] Sobre esta denominación cf. la obra de ESH citada en bibliografía.

—La apelación de Moisés a (los huesos) de José en el momento de salir de Egipto (Mekh. bešal, Introducción) [43].

—El que se levanta contra Israel es como si se levantara contra el Santo, b. s. y el que ayuda a Israel es como si ayudara al Santo, b. s., (Mekh Šir P. 6 p. 134) [44].

c) *La denominación "Padre que está en los cielos"*.

—Amaleq vino para dañar a Israel de entre las manos de su Padre celestial (Mekh de amal P. 2, p. 185) [45].

d) *La denominación "Gloria"*.

Entre otros lugares podemos ver el derás sobre el descenso de la Gloria al Sinaí y al Santuario (Mekh baḥod P. 4, p. 216) [46]. Esta mención parece primitiva y concuerda tanto con la traducción de Onqelos como con la del T. P. en cuanto al elemento Gloria como primitivo.

Un lugar importante para la concepción de Gloria encontramos en el derás sobre *Y el Señor caminaba delante de ellos durante el día* [47].

—La primera fase del desarrollo recuerda que eran siete las nubes según se mencionan en diversos lugares (Nm 14,14; 9,19; Ex 40,36-38) y se delimitan las funciones de cada una de ellas. Se aducen también las opiniones de diversos rabinos (según R. Judah eran doce, según R. Josiah eran cuatro, según Rab solamente dos).

---

43 Es el interesante derás sobre *La Shekiná que se ocupa del sepulcro de Moisés*. Mekh. beshal, introducción 79 (Goldberg n.º 334 c, p. 338). La mención de Shekiná está sobre todo en las ediciones. En el Midrash Hakhamin y el Ms de la Biblioteca estatal de Munich, se dice "el Santo b. s.". Lo mismo en Sifré Nm P 106, p. 105. Notar que en los lugares paralelos más antiguos del mismo derás, v. gr. Mishnah Sota I, 9 no se dice Shekiná sino Maqom, en cambio en Tanhuma beshal 2 p. 84b se dice Shekiná. Tratándose del mismo derás y del mismo verbo, es un caso típico en que puede comprobarse cómo Shekiná es una sustitución posterior. Shekiná parece pues en este caso una actualización de un término sustitutivo anterior (¿Gloria?) que en la Mishná se hubiera sustituido con *Maqom* y en Mekhilta (actualizada en vocabulario) con Shekiná, cf. *Dios-Palabra*, p. 594 y *Gloria*, p. 290. 292. Derás sustituido en otros Midrashim posteriores con Shekiná.

44 Cf. *Gloria*, p. 292. Derás sustituido en otros midrashim posteriores con Shekiná.

45 Cf. *Gloria*, p. 292. Derás sustituido en midrashim posteriores con Shekiná.

46 Cf. *Gloria*, p. 306.

47 *Mekhilta, Bešal*, c. 1 (Lauterbach, I, p. 183-186).

—El segundo desarrollo comienza con la frase "con la medida que midiéreis se os medirá a vosotros" y lo aplica a los siguientes casos:

Abraham acompañó a los ángeles del servicio (Gn 18,16) y Dios a sus hijos en el desierto cuarenta años.

Abraham mandó traer un poco de agua (Gn 18,4) y el Santo, b. s., hizo que el pozo acompañara a sus hijos en el desierto (Nm 21,17).

Abraham dice "voy a traer un bocado de pan" (Gn 18,5) y Dios hace descender el Maná (Ex 16,4).

Abraham corrió a la vacada (Gn 18,7) y el Santo, b. s., hace venir las codornices (Nm 11,31).

Abraham invita (a sus huéspedes) a reclinarse y El Santo, b. s., despliega las siete nubes de Gloria para sus hijos (Ps 105,39) [48].

Abraham estaba en pie ante ellos (Gn 18,8) y el Santo, b. s., les protegió pasando de largo por sus puertas (Ex 12,23).

—El tercer desarrollo contiene un verdadero conjunto derásico en torno a la concepción de la Gloria. Se comienza preguntando cómo es posible que la Escritura diga "Y el Señor caminaba ante ellos durante el día". La razón que se da para justificar la pregunta es una acumulación de lugares bíblicos sobre la omnipresencia divina. Así Dios ha dicho "¿Acaso no lleno yo los cielos y la tierra?" (Jer 23,24). Asimismo el trisagio termina "llena está la tierra de tu Gloria" (Is 6,3) y Ezequiel afirma "Y he aquí la Gloria del Dios de Israel... y la tierra resplandecía con su Gloria" (Ex 43,2). Como se ve, se citan los principales lugares bíblicos acerca de la Gloria. La respuesta del Midrás está condensada en un ejemplo: El Emperador Antonino que alumbra personalmente a sus hijos de noche para que los criados aprendan a respetarlos. Así Dios camina él mismo delante de los hijos de Israel para que las naciones aprendan a respetarlos aunque en realidad no solamente no los han respetado sino que los han maltratado. Por lo cual vendrá el castigo sobre las naciones [49].

e) *La denominación Espíritu Santo.* Así en el conjunto derásico sobre Moisés que pide al pueblo calma (Ex 14,13) porque la Shekiná hace morar

---

[48] En el pasaje que precede inmediatamente al comentario a nuestra frase (Lauterbach I, p. 182) encontramos atribuida a R. Akiba la interpretación de *Sukkot* como "nubes de Gloria" remitiendo a Is 4,5-6.

[49] En todo este empleo el término *bkbwd* tiene el significado (y así lo hemos traducido) de "con respeto". Pero podemos preguntarnos ¿no habrá simultáneamente un *remez* (alusión) a la Gloria como forma de iluminar y acompañar Dios a los israelitas en el desierto?

sobre ellos el Espíritu Santo (Mekh. bešal P. 2 p. 94 (Goldberg n.º 255, p. 254) [50].

f) *Shekiná*

El empleo de Shekiná en Mekhilta presenta un delicado problema del que ya nos ocupamos en parte en *Gloria de la Shekiná* [51]. En efecto una serie de conjuntos derásicos que en Mekhilta aparecen sin Shekiná, aparecen en Midrashim posteriores con Shekiná [52]. Este dato apunta a la conclusión de que Mekhilta ha conservado denominaciones antiguas.

De otra parte numerosas menciones de Shekiná en Mekhilta dan la impresión de ser secundarias, bien por la ausencia de esta denominación en lugares paralelos anteriores del mismo derás (v. gr. en la Mishnah), bien por las fluctuaciones entre Ms y ediciones en la misma Mekhilta, bien por el contexto que supone un cambio de una expresión anterior: Arca [53], El Lugar [54], El Santo, bendito sea [55], Memrá (en casos hipotéticos) [56],

[50] Esta es la lección de la Edic. Príncipe de Constantinopla 1515, Venecia 1545 y Leghirn (Livorno?) 1801. En cambio la lección de los mejores Mss. es "Hoy mora el Espíritu Santo sobre vosotros". Goldberg piensa que el original sería Espíritu Santo, que habría sido sustituido en algunos Mss. por Shekiná y que finalmente por contaminación habría sido editado con las dos lecciones.

[51] Cf. *Gloria*, p. 292ss.

[52] Véase supra apartados b y d. Un ejemplo también de lo mismo es el derás *sobre el número del pueblo en el Sinaí* Mekh de amal P 3, p. 212 (Goldberg n.º 351, pp. 354-356) que no trae Shekiná mientras que el mismo derás en Dt R. P. 7,8 trae Shekiná. Véase *Gloria*, p. 292.

[53] Así por ejemplo en el derás sobre *La Shekiná acompaña a los huesos de José*. Mekh beshal, Introducción p. 79 (Goldberg n.º 45b, pp. 78-79). Shekiná parece aquí una explicitación del Arca. Notar la mención de las nubes de la Gloria. Igualmente en el derás sobre *Moisés y todo el pueblo y la Shekiná sale al encuentro de su suegro* (Ex 18,7). Mekh de amal P 1, p. 193 (Goldberg n.º 43, p. 78). Goldberg hace notar que la mención es secundaria puesto que en MRSJ Ex 18,7 se dice el Arca.

[54] Cf. supra nota 42.

[55] Así v. gr. en el derás *sobre Dios que prepara los alimentos a todos los habitantes del mundo*. Mekh Yithro, P 1, p. 195 (Goldberg n.º 430, p. 434). Solamente la edición de Mekh trae Shekiná y falta en todos los Ms y en todos los lugares paralelos. Es una prueba clara de la tendencia a la sustitución de este término. Las diversas denominaciones que aparecen en los demás testimonios: El Santo, b. s.; El Lugar, el (Padre?) que está en el cielo, Dios de los cielos, el que habló y fue el mundo, etc., pueden verse en Goldberg l. c.

[56] Vuede verse el derás sobre *La prisa de la Shekiná*. Mekh bô P 7, p. 22 (Goldberg n.º 171, pp. 202-203). El texto lo hemos dado en *Dios-Palabra*, p. 593 para indicar la relación con Memrá. En efecto el término Shekiná

Espíritu Santo [57], Geburá [58] o Gloria [59]. Este término sustitutivo anterior puede reconstruirse por algunos de los procedimientos indicados: por

---

presenta todas las asociaciones de un anterior Memrá; asimismo el derás sobre *La Shekiná acompaña a los israelitas al destierro.* Mekh bô P 14, p. 51 (Goldberg n.º 138a, pp. 160-161). En *Dios-Palabra* hemos citado el texto como un ejemplo de sustitución de Memrá. En n.º 143, pp. 169-170 cita Goldberg el texto inmediatamente precedente sobre el acompañamiento de la Shekiná a Israel en todas las esclavitudes, cf. *Dios-Palabra*, p. 595. El mismo derás *La Shekiná acompaña a los israelitas en Egipto y en el Destierro,* encontramos en Mekh Shirtá P 3, p. 127 (Goldberg n.º 144a, p. 171). También lo hemos citado en *Dios-Palabra*, p. 595-596 como ejemplo de sustitución de Memrá. El mismo pensamiento y la prueba de Gn 46,4 en Mekh Shem (BMW II, p. 103) (en Goldberg n.º 145b, p. 173).

57 Véase *Gloria*, p. 360 nota 181a.

58 Así por ejemplo en el derás *Presentarse ante el Señor = ante la Geburá* (Shekiná?). Revelarse la Gloria = revelarse la Geburá. Mekh waysa P 2 p. 163 (Goldberg n.º 174, p. 206). Goldberg dice que es muy probable que en el texto de Mekhilta no haya habido nunca la lección de Shekiná.

59 Así por ejemplo en los siguientes conjuntos derásicos:

—*El derramamiento de sangre hace alejarse la Shekiná.* Mekh misp. P 13, p. 292. Cf. *Gloria*, p. 334;

—*La soberbia aleja la Shekiná.* Mekh Yitro. P 9 p. 238, cf. *Gloria*, p. 336;

—*La revelación de la Shekiná en la zarza ejemplo de abajamiento de Dios.* Mekh Shemot (= BMW II, p. 10) (Goldberg n.º 169 p. 201). Recordar los lugares en que se dice que hizo descender su Gloria;

—*La Shekiná (la Gloria de la) es la que honraba el Monte Sinaí.* Mekh baḥod P 3, p. 213 (Goldberg n.º 159, p. 186) Midrash de R. José. La variante de la Mekhilta de la Staatsbibliotek de Munich con la lección Gloria de la Shekiná, es fundamental para nuestra suposición (véase *Gloria*, p. 162);

—*La oferta de la ley a las naciones y su rechazo por sugestión de Balaam.* Mekh baḥod P 5, p. 220 (Goldberg n.º 250, p. 270-271). Citas de Jud 5,4 y Ps 29,4-9: "Voz del Señor en fuerza y en Gloria... Y todos (los reyes) en su palacio dijeron "Gloria" hasta que sus casas se llenaron del resplandor de la Shekiná". Los textos suponen un anterior Gloria y Memrá;

—*La oferta a las naciones* tuvo como finalidad el que nadie pudiera objetar ante la Shekiná diciendo: "Si hubiéramos sido invitados, la habríamos recibido". Mekh baḥod P 5, p. 221. La fórmula "para que no tuvieran que objetar ante la Shekiná" según Goldberg se encuentra solamente en la Mekh. El mismo autor se pregunta si el derás es tannaítico. Ahora bien si tenemos presente que "ante la Gloria" es una expresión consagrada para el juicio, podemos comprender que se trata de un término sustituído. De ahí la extrañeza de Goldberg.

la frase en sí o por los textos bíblicos en que se apoya. Sólo algunas menciones de Shekiná pueden tener probabilidad de ser antiguas [60]. No obstante incluso en esos casos no se descarta una actualización de vocabulario [61].

En conclusión podemos asegurar que en Mekhilta se encuentran una serie de indicaciones preciosas:

—Restos de denominaciones primitivas.

—Signos de actualización de vocabulario como se desprende por la comparación con otros midrashim.

—Ejemplos abundantes de conjuntos derásicos que se harán clásicos y pasarán a Midrashim posteriores.

—Numerosos casos de empleo de técnicas derásicas (de lo fácil a lo difícil, analogía, etc.).

Todo ello hace de este Midrash una fuente inagotable de enseñanzas sobre el judaísmo tannaítico.

---

60 Así el derás sobre *Aharón y los ancianos vienen a comer ante Dios* (Ex 18,12) con el suegro de Moisés. Mekh. amal P 1, p. 196 (Goldberg n.º 285 A, a, p. 301). Se explica "porque todo el que recibe el rostro de su pariente es como si recibiera el rostro de la Shekiná". El derás se encuentra en la misma forma en otros muchos lugares. Véase *Gloria*, p. 340; igualmente el derás *La Shekiná en los términos de Benjamín* (Benjamín y Judá los primeros que se arrojaron al mar y por ello fueron recompensados). Mekh beshal P 5, pp. 104-105 (Goldberg n.º 82, p. 116);

Un derás parecido: *Razones por las que la Shekiná mora en el término de Benjamín* (no participó en la venta de José y porque había nacido en el país de Israel). Mekh baḥod P 4, p. 216 (Goldberg n.º 84b, p. 118). El texto es más amplio en el paralelo de Sifré Dt P 352, p. 413. Notar que en la Edición de Venecia 1545 se dice "Espíritu Santo", pero Goldberg cree que se trata de un error.

Finalmente en el derás *sobre "el lugar donde se hace memoria de mi nombre": donde están varios reunidos en mi nombre la Shekiná está con ellos*. Mekh baḥod P 11, p. 243 (Goldberg n.º 379, p. 385). La mención de Shekiná en este lugar debe ser muy antigua como lo prueba Pirqê Abot. Cf. lo que hemos dicho en *Gloria*, p. 289.

61 En cualquier caso el empleo de Shekiná en los midrashim primitivos, en concreto en Mekhilta, no se reduce a los contextos del Santuario-Templo, como pretende Goldberg. *Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhina im Targum Onkelos* Judaica, 19 (1963), 43-61.

2.—SIFRÁ (AL LEVÍTICO) [62].

Sifrá es uno de los comentarios halákicos fundamentales. No obstante, dada su antiguedad, no faltan expresiones y narraciones haggádicas interesantes para nuestro propósito.

a) El apelativo "El que habló y fue (hecho) el mundo" [63].

b) El empleo de *Shekiná* es abundante pero las asociaciones de los contextos en que aparece muestran que se trata de un término sustitutivo del anterior término "Gloria" [64]. Es difícil con todo determinar si este cambio ha tenido lugar ya en el mismo momento de la puesta por escrito de Sifrá o ha sido introducido posteriormente en la tradición manuscrita o editorial [65].

Otra serie de textos que citamos a continuación sobre la morada de la Shekiná deben ser antiguos (cf. Targum de Onqelos).

---

62 Tenemos delante la edición *Sifra debe Rab*, ed. J. SCHLOSSBERG. Wien, 1862 (con comentarios de Rabed y masora talmúdica de J. H. WEIS); en cuanto a traducción la única de que tenemos noticia es la de J. WINTER, *Sifra. Halachischer Midrash zu Leviticus*, übers. von Professor Dr. Jacob Winter (Schriften der Gesellschaft zur Forderung der Wissenschaft des Judentums 42) Breslau 1938.

63 Cf. *Dios-Palabra*, p. 592. En cuanto al empleo de la denominación "El Lugar" solamente anotamos por su tenor especial un empleo de tipo reverencial como en la expresión "maldecir al Lugar" (Qodašim, Introd. Ed. de Schlossberg, Wien 1982, p. 86b).

64 Así en los siguientes conjuntos derásicos:

—*La Shekiná en la obra de nuestras manos*: Sifrá Assemani 66 (Shemini 44b?) Cf. *Gloria*, p. 314.

—*La revelación de la Shekiná con la bendición de Moisés y Aarón*: Sifrá Shemini 44b, cf. *Gloria*, p. 315.

—*Revelación de la Shekiná el día octavo de la consagración de Aharón y sus hijos*: Sifrá Shemini 44b, cf. *Gloria*, p. 315.

—*El Nuevo fuego*: Sifrá Shemini 44b.

—*La nube señal de la presencia*: Sifrá emor P 17, p. 103d, cf. *Gloria*, p. 325.

—*Alejamiento de la Shekiná*: Sifrá Qid P 4, p. 89a; Sifrá beḥuq P 6, p. 112, cf. *Gloria*, p. 330.

—*Vestidos de la Shekiná*: Sifrá mekh demil P 1, p. 41a, cf. *Gloria*, p. 352.

65 Otros lugares como Sifrá Lev 1,1, p. 4a (Goldberg n.° 245, p. 267) en la derás sobre *visión de Dios a la hora de la muerte*, no trae Shekiná mientras que versiones posteriores del mismo derás (PRE) sí lo traen, véase *Gloria* p. 293.

—*La Shekiná habita en medio de ellos.*

Sifrá 'Aḥaré môth P. 3 (p. 81b) (Goldberg n.º 142, p. 167).

"Y así expíe el santuario de las impurezas de los hijos de Israel, de sus rebeldías y de todos sus pecados. Lo mismo haga con la tienda de la presencia, que habita en medio de vosotros, en (medio de) todas vuestras impurezas (Lev 16,16). Aunque ellos están impuros, la Shekiná está entre ellos".

—*Midrash sobre el día octavo.*

Sifrá Shemini (p. 43b) (Goldberg n.º 11, p. 30-31).

Notar los numerosos paralelos de este Midrash. Cf. etiam Sifrá Shemini (p. 34) [66].

c) *Espíritu Santo y Dibbur*

En un lugar importantísimo en que se explica la forma de la comunicación de Dios con Moisés encontramos una correspondencia entre "escuchar de la boca del Santo" y "hablar en el Espíritu Santo": Sifrá Wayqrá P. 1 (Ed. Schlossberg, 1862 p. 3b) [67].

e) *Conclusión.*

A pesar del carácter profundamente jurídico de este Midrash encontramos una serie de elementos haggádicos entre los que sobresale la forma de la comunicación de Dios y la forma de su presencia. Ambos son de capital importancia en la búsqueda sobre Palabra p Gloria [68].

---

[66] Cf. *Gloria*, p. 316.

[67] Cf. P. Schaefer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischer Literatur*, München 1972 p. 40. En nota 99 de la misma página cita a BamR 14,21; MHG Lev, 4 y 36 y otros paralelos.

[68] Las menciones de Gloria, v. gr. la aparición de la Gloria de Yhwh en Lv 9,23 y la expresión "ante la faz del pueblo manifestaré mi gloria" (Lv 10,3b) se mantienen como en el texto hebreo. Esta última expresión se comenta con una referencia a Ex 29,43 ("me reuniré con los hijos de Israel y seré santificado en mi gloria"). Es curioso el contexto en que se inserta esta referencia. Se trata del derás sobre la muerte de los dos hijos de Aharón (Nadad y Abihú). Pueden verse los textos en Sifrá Sheminí, Introducción (Edic. de J. Schlossberg, Wien 1862, p. 50 y 50b).

3.—SIFRÉ A NÚMEROS [69].

Nuestra encuesta en este midrash tannaítico aparte de referencias a puntos ya indicados en *Dios-Palabra* y en *Gloria de la Shekiná*, se ha centrado en el examen de un conjunto que consideramos suficientemente representativo, a saber, el comentario a Nm 12 y que corresponde a las secciones 99-106 de la *Parashá Beha'aloteka*.

La exegesis tannaítica de este relato bíblico se ofrecía interesante puesto que se trataba de tres personajes bíblicos como Moisés, Aharón y María, de una aparición divina en la Nube y de un oráculo en que se comentaba la forma de la comunicación divina con Moisés. El resultado de nuestra búsqueda es el siguiente:

A) *Las denominaciones divinas*

—*El que habló y el mundo fue hecho* [70].

Esta denominación aparece con frecuencia. Así P. 102, ad Nm 12,5 tres veces (Kuhn p. 266 y 268); P. 103, ad Nm 12,6 (Kuhn p. 268); P. 104, ad Nm 12,9 (Kuhn p. 273); P. 105 ad Nm 12,10 (dos veces) (Kuhn p. 274); P. 106 ad Nm 12,14 (dos veces) (Kuhn p. 279).

Curiosamente en todos los casos la denominación se emplea para contraponer a Dios con el hombre "de carne y sangre" (en el caso de Nm 12,10 no se halla esta expresión [de carne y sangre] explícitamente, pero sí por el contexto).

—*El lugar*.

Aparece v. gr. en P. 105, ad Nm 12,10 (Kuhn p. 273); P. 105, ad Nm 12,13 (Kuhn p. 277, dos veces); P. 106, ad Nm 12,14 (Kuhn p. 279, tres veces) [71].

Para Kuhn (o. c. p. 276, nota 28) la tradición del Nombre divino en este apartado es también fluctuante. Según él es muy probable, en muchos casos, que la lección más primitiva sea esta denominación de "El Lugar" y que después ha sido suplantada en la transmisión del texto por otras.

---

69 Como edición crítica del Sifré a Nm remitimos a H. S. HOROVITZ, *Corpus Tannaiticum*, III,3,1. *Siphre ad Numeros*, Leipzig 1917. Como traducción que a la vez completa la edición de Horovitz con la colación del importantísimo Manuscrito de Berlín, hemos utilizado K. G. KUHN, *Sifre zu Numeri* (Rabbinische Texte, Zweite Reihe: Tannaitische Midraschim, 3) Stuttgart 1959.

70 Cf. los lugares que hemos citado en *Dios-Palabra* p. 592. Allí hemos indicado que la expresión es un testimonio de la importancia de la idea teológica de la Creación por la Palabra.

71 Cf. la nota 7 de la misma página de Kuhn donde se indica que la lección "El Lugar" es del manuscrito de Berlín; los demás testigos tienen, las tres veces, la expresión "El Santo, bendito sea".

—*El Santo, bendito sea.*

Aparece con gran frecuencia. Así P. 100, ad Nm 12,2 (Kuhn p. 263); P. 102 ad Nm 12,5 variante (cf. Kuhn p. 266, nota 6); P. 105, ad Nm 12,13 (cuatro veces) (Kuhn p. 276-277, véase nota 28 de la p. 276); P. 106, ad Nm 12,14 (Kuhn p. 279 tres veces) [71]; P. 106, ad Nm 12,15 (Kuhn p. 280, tres veces).

—*El Poder*

Aparece dos veces en contexto de "jurar": P. 99. ad Nm 12,1 (Kuhn p. 261-262).

B) *La forma del Hablar de Dios* (*dybwr*).

a) Con motivo de la frase dirigida a Moisés, Aharón y María en Nm 12,4 "Salid los tres a la tienda de Reunión", el Midrás comenta:

> Esto enseña que los tres fueron llamados por un sólo Hablar (de Dios), lo que es imposible para una boca (humana) y es imposible oír para un oído. Y en este sentido dice (La Escritura): "Y Dios habló todas estas palabras y dijo" (Ex 20,1) y dice ella "Dios ha hablado una cosa y yo he oído dos" (Ps 62,12) y ella dice "¿No es mi Palabra como fuego oráculo del Señor y como un martillo que golpea la piedra?" (Jer 23,29).
> P. 102, ad Nm 12,4 (Kuhn p. 266).

Tenemos expresados de una parte el misterio de la Palabra divina en su forma de comunicarse y de otra la eficacia de la misma Palabra comparada al fuego y al martillo [72]. *Dybwr* está pues en la continuación de la tradición profética de la palabra.

b) Un texto también muy importante en este sentido es el derás sobre la revelación de la Palabra a Moisés. Aunque ya lo hemos dado en *Gloria de la Shekiná* [73], conviene repetir aquí al menos la parte esencial. El derás es comentario a Nm 12,8: "Boca a boca hablo Yo con él (con Moisés) en visión". La primera expresión es interpretada en el sentido de que Dios le mandó separarse del trato marital con su mujer. A continuación interpreta la segunda frase de la siguiente manera:

> "*En visión*". Esto (significa) la visión de la Palabra (*dybwr*) Tú dices: Esto (significa) la visión de la Palabra (*dybwr*) o ¿significa más bien la visión de la Shekiná? Pues hay una enseñanza que dice "Y él dijo: Tú no puedes ver mi rostro, pues ningún hombre puede ver mi rostro y vivir" (Ex 33,20).
> P. 103, p. 101 (Kuhn o. c. p. 269).

---

72 Una secuencia parecida con las mismas referencias bíblicas se encuentra en Sifré a Nm P. 42 ad Nm 6,25 (Kuhn p. 138 y notas 71 y 72).

73 Cf. *Gloria*, p. 367-368.

Aquí *dybwr* parece significar directamente la Palabra de Dios [74] que de alguna manera misteriosa se haría visible a Moisés. Shekiná en cambio está empleada según parece en sentido meramente sustitutivo. Así en el Manuscrito de Berlin se dice "visión de Dios" (en vez de "visión de la Shekiná") (cf. Kuhn in loc).

C) *Gloria*

También con motivo de la explicación de la expresión de Nm 12,8 "De boca a boca hablo yo con él (con Moisés) en visión" se nos refiere una discusión acerca de la interpretación de la frase "pues no puede un hombre ver a Dios y vivir" (Ex 33,20) que por el procedimiento de *'al tiqrey* se convierte en "no puede ver a Dios un hombre ni un viviente". R. Aqiba lo refiere a los ángeles del servicio. R. Shim'on de Temán lo refiere a los animales sagrados además de los ángeles del servicio. R. Eleazar b. R. José afirma que no solamente no pueden verlo sino que no conocen ni siquiera su lugar y lo deduce de Ez 3,12 "Bendita sea la Gloria del Señor desde el lugar" que él entiende "fuera de su lugar" (P. 103, ad Nm 12,8, Kuhn p. 269-270).

Un poco más adelante, comentando Nm 12,15 acerca de los siete días que el pueblo esperó a María, el Midrás introduce un derás a base de la expresión "con la medida que midiéreis seréis medidos" y que se aplica a María en relación con Moisés, recordando los casos de José que se ocupa de la sepultura de su padre Jacob, de Moisés que se cuida de la sepultura de José y de Dios (que se cuida de la sepultura de Moisés). En la primera parte del derás se dice:

> Por ello a causa suya (de María) hizo Dios que esperaran la Shekiná, el Arca, los sacerdotes y los levitas y las siete nubes de Gloria (P. 106, ad Nm 12,15, Kuhn, p. 279) [75].

Al final de la misma sección, refiriéndose al entierro de Moisés que es llevado 4 millas (del término de Rubén al de Gad) por el Santo, bendito sea, y es alabado por los ángeles del servicio, se cita la frase de Is 58,8 "Y te precederá tu justicia y te seguirá la Gloria del Señor" que se lee "te llevará a sí la Gloria del Señor" (Ibid. Kuhn, p. 281).

---

74 Así lo opina Kuhn (o. c., p. 269, nota 10) que indica que esta palabra (*dybwr*) se convertirá más tarde en sustitución del mismo Dios y remite a Str-B. II, 137.

75 En Sifré a Nm 83, ad Nm 10,34, (Kuhn p. 217-218) encontramos un largo derás sobre el número de las nubes y su función protectora e iluminadora. Véase también J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en Israel*, Roma 1973, p. 162.

D) *Shekiná*

En los dos apartados anteriores hemos visto dos menciones de Shekiná: la primera a propósito de la visión de la Palabra o de la Shekiná (en el comentario a Nm 12,8). En segundo lugar Shekiná aparece también en el derás sobre los siete días que tuvo que esperar el pueblo a María (P. 106, ad Nm 12,15, Kuhn p. 279). El texto lo hemos dado con motivo de la mención de nubes de Gloria.

En general el empleo de Shekiná en Sifré a Números sigue las características de los midrashim tannaíticos: También aquí nos parece que una serie de menciones están en el campo asociativo de Gloria [76] o de Arca [77] quizá de Memrá [78] o del Angel de Yahvé o su nube [79] o su rostro [80]. En otros lugares la mención de Shekiná está en contextos que pueden ser muy antiguos [81].

---

76 Así en los siguientes conjuntos derásicos:

—*La Shekiná en la inauguración del Santuario*: Sifré Nm P 44, p. 49, cf. *Gloria*, p. 300.

—*El entierro de Moisés*: Sifré Nm P 41, p. 44 cf. *Gloria*, p. 300.

—*La visión de Jacob en Betel*: Sifré Nm P 119, p. 143 cf. *Gloria*, p. 300.

—*La Shekiná al fin de los tiempos*: Sifré Nm P 41, p. 44 cf. *Gloria*, p. 346-347.

77 Cf. el derás sobre *la espera de la Shekiná a María*: Sifré Nm P 106, p. 105, cf. *Gloria*, p. 327.

78 Cf. el derás sobre *La compañía de la Shekiná a los israelitas en el destierro*: Sifré Nm P 161, p. 222 (Goldberg n.° 138b, p. 161). Notar que es el mismo que en Mekh bo P 14, p. 51 (Goldberg n.° 138, p. 160); asimismo el derás sobre *El rechazo del Señor cuya Shekiná mora en medio de ellos*: Sifré Nm P 94, p. 94 (Goldberg n.° 54, p. 90-91).

79 Así *La caminata de 36 millas de la Shekiná*: Sifré Nm P 82 y 84, cf. *Gloria*, p. 325. *La Shekiná se adelantaba para buscarles lugar de reposo*: Sifré Nm P 82, p. 78, cf. *Gloria*, p. 325. Véase los textos bíblicos de Ex 13, 21-22; 40,34-38; Nm 9,15-23; para el Angel de Yahweh también Ex 14,19; para el hecho de prepararles un lugar Dt 1,32-33.

80 Sifré Nm § 115, p. 126: Rostro de la Shekiná, cf. *Gloria*, p. 342.

81 —*La Shekiná en los términos de Benjamín.*

Sifré Nm. P 81 (p. 77) (Goldberg n.° 75, p. 110).
"Cuando la Shekiná descansó en los términos de Benjamín".
Notar la expresión en TP Gn 49,27.

—*Alejamiento de la Shekiná.*

Sifré Nm. P 161 (p. 222) (Goldberg n.° p. 142).
"El derramamiento de sangre mancha el país y aleja la Shekiná" (dos veces).

—*El sumo sacerdote es causa de que la Shekiná more, el homicida es causa de que la Shekiná se aleje.*

Sifré Nm P 160 (p. 220) (Goldberg n.° 122, p. 145).

E) *Otras técnicas y expresiones dignas de interés*

El pasaje que hemos examinado es una excelente muestra de las técnicas deráslcas de los Midrashim tannaíticos. Continuamente encontramos la argumentación a minori al maius (*Kal waḥomer*), la remisión a lugares paralelos (*gezerah šawah*), cambio de lectura (*'al tiqrey*, cf. P. 103, ad Nm 12,8, la lectura de Ex 33,20; véase Kuhn o. c., p. 269-270 y notas 13.15.17).

En cuanto a su contenido merecen destacarse las siguientes expresiones:

—La aparición de Dios cuando es en (tiempo de) paz rodeado de millares y centenares de millares (con la cita de Ps 68,18: El carro de Dios...) P. 102, ad Nm 12,5 ("vino Yahweh en una columna de nube") (Kuhn p. 267).

—Empleo de "Cólera" en absoluto para indicar el castigo (Ibid.).

—La repetida mención de rey de "carne y sangre" o simplemente de persona de "carne y sangre" para contraponerla a Dios denominado como "El que habló y el mundo fue hecho" v. gr. P 102 ad Nm 5 (Kuhn p. 266).

—La visión de la espalda de Dios y las diversas explicaciones: P 103, ad Nm 12,8 (Kuhn p. 271).

—La comparación de Moisés con los ángeles del Servicio: P. 101, ad Nm 12,3 (Kuhn p. 265 y la nota 15 de la misma página); en P. 103, ad Nm 12,7 la opinión de R. José es que Moisés es más que los ángeles del Servicio (Kuhn p. 269 que remite en nota 7 a Hebr. 3, y a Str-B. III, 683).

CONCLUSIÓN

Aunque hemos tenido solamente presente el Comentario a Nm 12, hemos podido comprobar un empleo muy característico de Palabra (*Dybwr*), de Gloria y de Shekiná. También la referencia a *Espíritu Santo* está presente en *Sifré a Números* [82] aunque no en la sección del Comentario a Nm 12.

—*A pesar de las impurezas la Shekiná mora entre los israelitas.*
Sifré Nm P 1 (p. 4) (Goldberg n.º 142 p. 167).
Notar la misma frase que Sifrá 1. c.

82 A propósito del sorteo de la tierra prometida encontramos una mención interesante de Espíritu Santo: "La Escritura dice "Según orden de Yahweh" (Jos 19,50). Esto significa que el país de Israel ha sido repartido exclusivamente en el Espíritu Santo" P. 132, p. 175 (Kuhn o. c. p. 532 y nota 28). Según P. SCHAEFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischer Literatur*, München 1972, p. 82 la mención de Espíritu Santo estaría relacionada con la intervención del Sumo Sacerdote, como se deduce del texto paralelo de *b BBa* 122b.

4.—SIFRÉ A DEUTERONOMIO [83].

a) *Denominaciones*

—El que habló y fue (hecho) el mundo [84].

—El Lugar: 32,3 (Disquisición sobre el momento en que Moisés pronuncia el Nombre de El Lugar (= Dios) sólo después de haber dicho 21 signos.

—El que está en lo alto (Ibid.) [84a].

b) *El Espíritu Santo.*

Los pecados de Israel causaron la cesación del Espíritu Santo.

Sifré, Dt P 173, 107b [85].

c) *Shekiná.*

También aquí el empleo de Shekiná está en muchos casos asociado al correspondiente empleo de Gloria de la Shekiná en los Targumín palestinenses [86]. No obstante, en una serie de textos la mención de Shekiná parece muy antigua.

Sifré al Deuteronomio, aunque no es tan importante por su datación como los otros midrashim tannaíticos, es asimismo un exponente de cómo se interpretaba el texto bíblico a base de los procedimientos derásicos de los que también el targum es un ejemplo.

---

83 De este comentario tannaita no conocemos aún traducción alguna a las lenguas modernas. Entre las ediciones puede verse *Siphre de be Rab* (a Deuteronomio) Ed. M. FRIEDMANN, Wien, 1883-1894; *Siphre zu Deut* unter Benutzung des Nachlasses von Dr. H. S. Horovitz, hg. von Dr. Louis FINKELSTEIN, Breslau, 1935-1938.

84 *Dios-Palabra*, p. 592.

84a Cf. *Dios-Palabra* p. 103, n. 16.

85 Cf. *Gloria*, p. 358 (corregir: apartado 173). El mismo texto se encuentra en Goldberg n.º 397, p. 413 citado como Sifré Dt P 173, p. 220.

86 Así: *La Shekiná en el término de Benjamín*: Sifré Dt P 352, p. 411, cf. *Gloria*, p. 302; Sifré Dt P 352, p. 412-413, cf. *Gloria*, p. 303.

—*La Redención por la Shekiná*: Sifré Dt P 356, p. 424, cf. *Gloria*, p. 305.

—*El entierro de Moisés*: Sifré Dt P 355, p. 417.

—*Alas de le Shekiná*: Sifré Dt P 355, p. 417, cf. *Gloria*, p. 352.

Además de estos textos citados en *Gloria* podemos añadir los siguientes relacionados con los dos siguientes aspectos:

a) *Contemplar la Gloria.*

Los siete gozos de los justos; Sifré Dt P 10, p. 18 (Goldberg n.º 288, p. 305).

IV.—GENESIS RABBA [87].

Este comentario, uno de los más ricos y preciosos de la literatura rabínica, contiene gran variedad de materiales pertenecientes sin duda a diversas épocas que van desde los primeros tannaítas hasta el siglo IV d. C. Aunque el criterio lingüístico es importante, no puede descartarse en cada caso la posibilidad de una actualización de vocabulario.

El estudio de la relación de Génesis Rabbá con los targumim del Pentateuco es significativo, especialmente con el T. P.: Neophyti [88] y el Tar-

---

En nuestro lugar de Sifré no se menciona Shekiná. Por ello aunque en Sifré a Dt P 47, p. 104 aparece el mismo derás con Shekiná, Goldberg piensa que el derás original no contenía Shekiná. En cambio PRK P 28, p. 179b trae Shekiná. Es oportuno en este lugar recordar que IV de Esdras habla en contexto semejante de "contemplar la Gloria".

b) *El alejamiento de la Shekiná* (en relación con la Gloria que se aleja cf. *Gloria* p. 330ss):

—*La impureza* (Dt 23,15) causa por la que los cananeos fueron expulsados y la Shekiná se aleja: Sifré Dt 23,10 P 254, p. 280 (Goldberg n.º 124, p. 147-148).

—*La impureza aleja la Shekiná*: Sifré Dt 23,15 P 258, p. 282 (Goldberg n.º 125, p. 282).

—*Esconderé mi rostro en ellos* (Dt 32,20) = "alejo mi Shekiná de en medio de ellos" (lo mismo el T. O. y Jr I: esconderé totalmente el rostro de mi complacencia (igualmente el T. F.): Sifré Dt P 320, p. 366 (Goldberg n.º 134, p. 157).

87 Utilizamos la edición crítica de J. THEODOR y CH. ALBECK, *Midrash Bereshit Rabba*, Jerusalem 1965 (2.ª impresión). Registros e introducción de CH. ALBECK. También es interesante la obra de H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba*, Lund, Leipzig 1939.

88 Sobre la relación de Ber. Rabba con el T. P. Neophyti remitimos a la tesis doctoral de BERNARD GROSSFELD *A Comentary on the Text of a New Palestinian Targum (Codex Neofiti I) on Genesis I-XXV*. Citada por A. DIEZ MACHO en *Ms Neophyti 1. III Levítico*, Madrid, C. S. I. C., 1971, p. 26. El Prof. Díez Macho resume así las conclusiones de Grossfeld: "Hay unos 160 lugares paralelos, talmúdicos y midrásicos, a las porciones haggádicas de N: 121 en el *Berešit Rabbá*, 43 en el Talmud de Babilonia, 34 en *Tanhuma*, 14 en el Talmud de Jerusalén, 8 en *Soher Tob*, 7 en *Abot de R. Natán*, 6 en *Pesiqta de R. Kahana*, 6 en *Sifré*, 6 en *Pesiqta Rabbati*, 5 en *Mekilta de R. Ismael*, 5 en *Mišná Aggadá*, 4 en *Mišná*, 4 en *Tosefta*, 4 en *Aggadat Berešit*, 3 en *Sifrá debe Rab*, 3 en *Seder Eliyahu Zuta*, 3 en *Leqah Tob*, 2 en *Wa-yiqra Rabbá*, 2 en *Be-midbar Rabbá*, 2 en *Seder Eliyahu Rabbá*, 1 en *Mekilta de R. Sim'on b. Yohay*, 1 en *Seder 'Olam Rabbá*, 1 en *Targum Tosefta*, 1 en *Otiyyot de R. 'Aqiba*, 1 en *Pirqe de R. Eliezer* y 1 en *Midraš ha-gadol* (p. 425). Frecuentemente los mismos lugares paralelos se encuentran en diferentes fuentes.

gum Fragmentario (Jr II) [89]. Estos contactos son particularmente importantes al no haber llegado a nosotros ningún Midrash tannaítico al Génesis.

En las páginas que siguen no es nuestro propósito repetir cuanto hemos dicho en los volúmenes anteriores [90] (solamente resumiremos lo fundamental en notas). Pretendemos únicamente dar el resultado de la lectura de algunas secciones (*Berešit* y *Wayetze*) en relación con los puntos de nuestra búsqueda:

1.—DENOMINACIONES

—La denominación "El Santo, bendito sea" aparece con mucha frecuencia [91].

—Sobre el empleo de Shekiná como sustitución nos ocupamos más adelante.

—Asimismo encontramos la denominación "El que habló y fue (hecho) el mundo" (cf. apartado siguiente).

Como se ve, el mayor número de paralelos sin comparación corresponde al *Berešit Rabbá*, Midraš comúnmente datado en el siglo IV o principios del V, Midraš procedente de Palestina. Se puede concluir, pues —dice Grossfeld, p. 426— que el Targum N y *Berešit Rabbá* derivan de una tradición prevalente en Palestina en los primeros siglos del cristianismo. Hay cinco pasajes (Gn 1,7,21; 2,4; 6,4; 14,5) cuya traducción en N es única —no se encuentra en ninguna otra versión aramea— pero está reflejada en lugares paralelos del *Berešit Rabbá*".

89 En cuanto a la relación con TJ II, cf. ALBECK, p. 51ss. El Prof. DIEZ MACHO, o. c. en nota anterior, p. 29 resume la cuestión indicando que hay muchos lugares comunes a Beresit Rabba, Onqelos y/o Ps y TJ II. Pero hay otros con paralelo solo en TJ II v. gr. 10,3 "Asia" por "Aškehaz"; 14,5 "los nobles que hay entre ellos"; 15,2 *bar beti* por *ben mešeq beti* de TM en un dicho de R. Sim'on ben Laqis en nombre de Bar Qappara; 16,7 "en el camino de Halusa" por "en el camino de Šur de TM; 22,8 "Y si no, tú serás el cordero del holocausto" por "hijo mio" de TM; 29,17 "Los ojos de Lea eran débiles" cf. Mc Namara: 30,11 "Ha venido la buena suerte que demolerá los fundamentos de las naciones" por *bagad* de TM; 31,39 "Res despedazada" = qétilá por *terefá* de TM; 35,18 "lengua santa (Beresit Rabba) = Lengua del santuario (TJ II) 49,3 "mi fuerza y el principio de mi dolor"; 49,15 "que sus frutos eran simples".

90 Así en *Dios-Palabra*, p. 670-671 nos hemos ocupado de los siguientes conjuntos derásicos:
—La comunicación de Dios con Abraham: Gn R. 44,6.
—La comunicación de Dios con Abimélek y Labán: Gn R. 52,5.
—La comunicación de Dios con Jacob: Gn R. 68,10.
Igualmente en *Gloria de la Shekiná* hemos aducido numerosos conjuntos derásicos que damos infra en las notas 106ss.

91 Véanse por ejemplo las referencias que damos en nota 118 (Gn R., P 47 p. 474) y nota 119 (Gn R. P 41, p. 401).

2.—LA PALABRA CREADORA, REVELADORA Y SALVADORA

A) En cuanto a la *palabra creadora* podemos señalar los siguientes puntos:

a) La denominación "El que habló y fue (hecho) el mundo" aparece en labios de varios rabinos [92].

b) Sobre la creación por la Palabra encontramos tres desarrollos explícitos:

Comentando Gn 1,3 (*Dijo Dios: Haya luz*) comienza el midrasista con el testimonio de R. Isaac "El abrirse de tus palabras ilumina y da inteligencia a los sencillos" (Sal 119,130). A continuación presenta la discusión entre R. Judah para quien la creación de la luz habría precedido a la creación del mundo y R. Nehemiah para quien el mundo había sido creado primero y después la luz como adorno. Otra serie de rabinos insisten en el texto bíblico citado por R. Isaac (el abrir de tu boca fue para nosotros luz) y prosigue:

> "R. Berekiah comenzó en nombre de R. Judah b. R. Simón: *Por la Palabra de Dios fueron los cielos y todas sus huestes por el aliento de su boca* (Sal 33,6). R. Judah b. R. Simón decía: "No con trabajo o fatiga creó El Santo, bendito sea, el mundo". Sino con una palabra solamente [93].

El término empleado es el bíblico "dabar". Conviene advertir que todo el contexto ya desde el testimonio de R. Isaac pone de relieve la creación por la *palabra*.

Comentando la creación del firmamento Gn 1,7 (*Haya un firmamento en medio de las aguas*) encontramos el siguiente desarrollo:

> "R. Tanhuma dijo:... Las aguas superiores fueron suspendidas por la Palabra [de Dios]... "Un samaritano preguntó a R. Meir: ¿Es posible que las aguas superiores fueran sostenidas (suspendidas) por la palabra [de Dios]? Sí, respondió él" (sigue una historieta con una prueba con la que el rabino hace que se mantenga el agua suspendida en una clepsydra y prosigue):

---

92 Así v. gr. el testimonio de R. Meir en Gn R. IV, 4. Trad. H. Freedmann I, ³1961, p. 12. Ed. Vilna p. 12 última línea; el testimonio de Rabbi en Gn R. 7,5. Trad. de H. Freedmann I, p. 53; Ed. Vilna p. 19, lin. 14.

93 THEODOR-ALBECK, p. 19; Trad. H. Freedmann I, London ³1961, p. 20. Las palabras entre corchetes dobles no están en Freedmann; las tomamos de Ed. Vilna, p. 10, lin. 14. El argumento se prosigue en III, 3 donde se expone la argumentación de R. Simeón b. Yoḥay a base de Prov. 15,33 donde asimismo aparece el término "Palabra".

"Si mi dedo hace que se mantenga suspendida el agua, siendo yo carne y sangre, cuanto más el dedo del Santo, bendito sea. Por consiguiente las aguas superiores fueron suspendidas, por la Palabra [de Dios] [94].

Tres cosas podemos destacar.

—El empleo de Memar (3 x) para Palabra [95].

—La equivalencia de "dedo" de Dios con Palabra, (en vez de "Espíritu Santo" o "poder") un tema que hemos expuesto en otro lugar [96].

—La sustitución posterior de Memrá por Dibbur [97].

Comentando algo más adelante también la creación del firmamento (Gn 1,7: *e hizo Dios el firmamento*) se dice:

"Este es uno de los versos sobre los que el hijo de Zoma levantó una conmoción: El *hizo*: ¡que digno de atención! Sin duda él [vino a la existencia] por la Palabra [de Dios] [como está escrito]. Por la Palabra del Señor fueron hechos los cielos y todas sus huestes por el aliento de su boca" (Sal 33,6) [98].

Es importante el lugar no sólo por la indicación de la palabra creadora [99] sino por la prueba bíblica de Sal 33,6 [100].

B) *La Palabra Reveladora y Salvadora*

También a R. Isaac pertenece el testimonio que con referencia a Sal 119,160 dice:

"El comienzo de tu palabra es la verdad" [101].

---

94 4,3-4. THEODOR-ALBECK, p. 27 Trad. H. Freedmann I, ³1961, p. 28-29.

95 Véase el texto en THEODOR-ALBECK, p. 27; y en Ed. Vilna p. 12, lin. 10s.

96 Véase *Dios-Palabra* 384, e infra Excursus VIII.

97 Véase infra nota 100 y la frase "los cielos fueron suspendidos por la Dibbura". Véase también *Dios-Palabra*, p. 678, nota 38.

98 Cf. 4,6. THEODOR-ALBECK, p. 30; Tra d.H. Freedmann I, London ³1961, p. 31.

99 Se emplea *memar*. Véase Ed. THEODOR-ALBECK, p. 30; Edición Vilna p. 13, lin. 19. Notar el empleo consistente aunque no absoluto. Theodor observa (in loc) que puesto que "hecho" implica trabajo, la dificultad no queda respondida.

100 El texto bíblico prueba la correspondencia entre *dabar* y *memar* (resp. memra). Véase lo que decimos en la *Introducción* a los Excursus, p. 21-22.

101 Gn R. 1,7 THEODOR-ALBECK, p. 4 Trad. H. Freedmann I, p. 4. (Notar la ordenación de números de esta sección y nota 1 de la p. 2 de Freedmann).

El lugar se aplica tanto a la creación como a la donación de la Tora. También a la palabra reveladora se refiere el siguiente texto [102]:

> La Palabra del Señor vino a Abraham en visión; etc: (La profecía) se expresa con diez designaciones: profecía, visión, proclamación, dicho (dibbur), expresión, mandato, peso (carga) parábola, metáfora y enigma. Y ¿cuál es la forma más frecuente? R. Leazar dijo: La Visión, como dice: Una visión pesada se me declaró; R. Johanan dijo: Dibbur, como dice: El hombre, el dueño del país dijo (dibber) duramente con nosotros (Gn 42,30). Los Rabinos dicen: La carga como dice: como una pesada carga. Grande fue el poder de Abraham que la comunicación (de Dios) con él fue en Visión y en Dibbur.

3.—GLORIA

Como era de esperar por su entronque directo con los textos bíblicos y targúmicos, Gn R. tiene una gran riqueza de menciones de Gloria en sus diversas asociaciones. Así

a) *Conexión de la luz creada con la luz increada (de Dios) y su referencia al lugar del templo.*

Comentando Gn 1,3 (*Y dijo Dios: haya luz*, etc.) leemos:

> "R. Simeón b. R. Jehozadak preguntó a R. Samuel b. Naḥman: Puesto que he oído que eres maestro de *haggadah* dime ¿de dónde fue creada la luz? El contestó: "El Santo, b. s.. se envolvió en un manto y con el resplandor de su majestad iluminó el mundo entero de uno a otro confín". Ahora bien, él le había respondido en susurro, por lo que este observó: Hay un verso que establece explícitamente: *Tú que te revistes de luz como de un manto* (Sal 104,2). Sin embargo tú lo dices en susurro. Respondió aquel: "de la misma forma que yo lo he oído en susurro, yo te lo he dicho en susurro" R. Berakia observó: "Si R. Isaac no lo hubiera enseñado (públicamente) nosotros (no) lo podríamos haber dicho. Antes de esto ¿qué decían (acerca de esta materia)?" R. Berakia en nombre de R. Isaac dijo: La luz fue creada desde el lugar del templo como se dice: *Y he aquí que la Gloria del Dios de Israel vino del Este y su voz como el sonido de aguas abundantes y la tierra brilló con su Gloria* (Ez 43,2). Ahora bien "su Gloria" no es cosa alguna sino el templo

---

[102] Gn R. 44,6. THEODOR-ALBECK, p. 429; Trad. de H. Freedmann I, p. 364.

según lees "*Tu trono de gloria, excelso desde el principio, tu lugar de nuestro santuario*" (Jer 17,12) [103].

Este *derás* es fundamental en nuestra investigación sobre Gloria.

—Nos habla del concepto de Gloria relacionado con las doctrinas esotéricas.

—Nos da los principales lugares bíblicos y muy especialmente la relación con el templo.

—Nos alecciona sobre la relación entre la luz invisible y la creación del mundo visible.

b) *El Trono de Gloria una de las siete cosas creadas desde el principio.*

En G. R. 1,4 encontramos un midrash sobre las cosas creadas o contempladas desde el principio (el apoyo derásico es la expresión "desde el principio").

(a) Torá (Prov. 8,22) (¿Sabiduría? ¿Memrá?).
(b) Trono de Gloria (Sal 113,2).
(c) Los Patriarcas (Os 9,10).
(d) Israel (Sal 74,2).
(e) Templo (Jer 17,12) (Gloria).
(f) El nombre de Mesías (Sal 77,17).
(g) La Penitencia (Sal 96,2).

La creación del mundo en el mismo midrash se presenta como motivada:
—A causa de Israel (R. Huna).
—A causa de la Tora (R .Banayah).
—A causa de las primicias (R. Huna) [104].

c) *La presencia de la Gloria en el Templo*

La dimensión clásicamente asociada a la gloria de Dios (llenos están los cielos y la tierra de tu gloria) la encontramos en el derás sobre *la reducción de la Shekiná al Arca y al Templo.*

El derás está basado en una serie de objeciones de un samaritano a R. Meir y la primera de las cuales (acerca de cómo pudieron ser suspendidas las aguas superiores) por la palabra de Dios la hemos dado anterior-

103 Gn R. 3,4. THEODOR-ALBECK, p. 19-20; Trad. de H. Freedmann I, p. 20-21.

104 Gn R. 1,4. THEODOR-ALBECK, p. 6-7; Trad. de H. Freedmann I, p. 6-7. Véase también para la conexión trono de Gloria y Templo el comentario de Rashi a Gn 1,2 "El trono de Gloria se cernía y planeaba" (buscando un emplazamiento del *Templo*).

mente en apartado 2 A, b. El samaritano pregunta ahora cómo es posible que aquel de quien está escrito "¿No lleno yo los cielos y la tierra?" (Jer 23,24) pueda hablar con Moisés desde los dos duelas del propiciatorio. R. Meir le pide un espejo pequeño y la muestra la imagen reducida y prosigue:

> "Si tú que no eres sino carne y hueso puedes cambiarte a ti mismo a voluntad, cuánto más aquél, que habló y fue hecho el mundo. Así pues El, cuando lo desea (dice) "¿No lleno yo los cielos y la tierra?" y cuando lo desea habla a Moisés de entre las duelas del Arca. R. Ania b. Susay decía "A veces el mundo y su plenitud no pueden contener su Gloria, a veces El habla al hombre de entre los cabellos de su cabeza (cita de Job 38,1)" [105].

d) *Las apariciones.*

Es interesante observar la secuencia de la aparición de Dios a Jacob en Betel, en el comentario a Gn 28,13 (*Y he aquí que el Señor estaba junto a él*). El lugar que se aduce como comentario es el de Sal 63,2 que culmina en "para ver tu fuerza y tu gloria" (Gn R. Vayetze, 69,1) [106]. Nos parece pues que la interpretación primitiva se refería a Gloria. De ahí que la mención de Shekiná en 69,2 como denominación de Dios que se aparece, creemos que es una actualización de vocabulario.

En relación con esta aparición encontramos (69,3) un derás sobre los patriarcas carro de Dios con referencia a los lugares en que el T. P. habla de que "se retiró la Gloria de la Shekiná de Yahweh" [107]. La imagen está relacionada con el trono de la Gloria (que se mueve).

e) *Contextos reverenciales* [108].

Finalmente otra asociación del empleo de Gloria es la que encontramos en la expresión "despreciar mi Gloria" (o la gloria de Dios) en Gn R. 1,5 en relación con los que hablan con orgullo y desprecio (Sal 31,19). El Mi-

---

105 Gn R. 4,4. THEODOR-ALBECK, p. 27-28; Trad. de H. Freedmann p. 29. Ed. Vilna p. 13, lin. 2ss.

106 El texto en THEODOR-ALBECK, p. 791; Trad. de H. Freedmann p. 630. También Gloria se emplea en la aparición a Abraham en Mambré (Gn 18, 1-2). Gn R. P 47, p. 478 "Yo en mi gloria me apareceré ante él". Véase *Gloria* p. 298 donde damos también otros textos de Gn R. relativos a la misma aparición en que se habla de Shekiná. Véase también nota 113. (Podemos añadir el empleo de *Raiz* (*Gloria?*) *de la Shekiná* en el Midrash sobre los siete alejamientos (ascensos) y siete acercamientos (descensos) de la Shekiná Gn R. P 19, p. 176, *Gloria*, p. 268-269.

107 Otros lugares sobre los patriarcas carro (trono) de Dios (además de Gn R; P 69 p. 793) son: P 68, p. 793; P 74, p. 774; P 82, p. 983; cf. *Gloria* p. 298.

108 Véase lista de targumismos.

drash aplica estas palabras a los que quieren explicar el origen del mundo no *ex nihilo* sino partir del *tohu y bohu* y tinieblas de Gn 1,2 [109].

4.—ESPIRITU SANTO

Uno de los principales entre los pocos lugares [110] en que encontramos esta mención es el derás sobre el *pozo* que encontró Jacob a su llegada a casa de Labán (Gn 29,1-2).

El midrash da una primera interpretación de los objetos: el pozo = pozo del desierto (cf. Nm 21,17); los tres rebaños (Moisés, Aharón y María) etc.

En una segunda interpretación el pozo = Sión; los rebaños = tres festivales y prosigue comentando la frase bíblica "*pues de aquel pozo se abrevaban los rebaños*" (29,2b):

> "De aquí ellos bebían el Espíritu Santo; *y la piedra... era grande*. Esto alude al regocijo del lugar de la extracción del agua [para la libación sobre el altar durante los tabernáculos]. R. Hoshaya decía: ¿Por qué se llama el regocijo del lugar de la extracción del agua? Porque de aquí ellos bebían el Espíritu Santo... *y ellos movieron la piedra de la boca del pozo y abrevaron los ganados*; de aquí ellos bebieron el Espíritu Santo" [111].

---

109 Véase H. FREEDMANN, o. c. p. 2 y nota 5. Advertir que Freedmann admite la reconstrucción del orden de este primer capítulo propuesta por Theodor.

110 En *Gloria*, p. 365 hemos dado varios textos: *Isaac*: Vio en el Espíritu Santo (Gn 28,1). Cf. el texto de Ber. R. (Schäfer, p. 28) y notar que estos lugares parecen depender del TP; Idem en Gn 26,35 (tanto Ber R. como Yehoshua b. Levi). Da la impresión de que es el mismo TP; Idem en Gn 27,1 (Schäfer, p. 29). Notar la coincidencia de Ber R. y sobre todo del Midrash ha-gadol con N. *Jacob* (Schäfer p. 28-38). Se alternan textos del Midrash ha-gadol, del Ber. R., referencia a Yehoshua b. Levi (p A 1 entre el 200 y 250; parece citar el TP—N— sobre Isaac y el Espíritu Santo, cf. p. 70 y p. 37 último párrafo), y textos del Pseudojonatán. En sustancia parece tratarse del TP como *sustrato*. Curiosamente al final de esta sección Schäfer no da estudio.

111 Gn R. 70,8. THEODOR-ALBECK, p. 806; Trad. de H. Freedmann p. 640-663. Véase *Schäfer*, o. c. p. 85. El texto del Midrash sigue en el mismo n.º 8 con otras cuatro interpretaciones:

El pozo = Sión; los tres rebaños = los tres tribunales, etc.;

El pozo = Sión: los tres rebaños = los tres reinos (Babilonia, Media y Grecia). En el mismo párrafo también mención de Roma (el Estado perverso), etc.;

El pozo = Sanhedrín; los tres rebaños = las filas de estudiantes que estaban frente a ellos, etc.;

El pozo = la sinagoga: los tres rebaños = los tres hombres para la lectura de la ley.

El midrash prosigue en el n.º 9 con una nueva interpretación: El pozo = El Sinaí y los tres rebaños = sacerdotes, levitas, israelitas. A continuación la bebida se identifica con el decálogo y la piedra con la Shekiná (¿sustitución de la Gebura?, ¿de Gloria?).

El tema de la bebida del Espíritu Santo en la fiesta de los Tabernáculos debe ser muy antiguo puesto que se encuentra ya insinuado en Jn 7,37-39.

5.—SHEKINA

Gn R. presenta en cuanto al empleo de Shekiná una postura digna de atención.

—En primer lugar encontramos una serie de conjuntos derásicos que no tienen el término Shekiná mientras que en versiones posteriores del mismo derás aparecen con Shekiná [112].

—Otra serie de conjuntos derásicos emplean el término Shekiná dentro del campo asociativo de Gloria [113].

—Dentro del mismo Gn R. y en duplicados (o en variantes) del mismo derás en unas versiones aparece Shekiná y en otras no [114].

---

112 He aquí algunos textos midrásicos de Gn R. sin Shekiná y que en paralelos posteriores de otros midrashim aparecen con Shekiná;

—*El descenso de la Shekiná por primera vez el día de la erección del Tabernáculo* Gn R. P 3, p. 24; véase *Gloria*, p. 293;

—*Las diez bajadas de que se habla en la Torá* Gn R. P 38, p. 358, véase *Gloria* p. 294;

—*La retirada de Dios de junto a Abraham* Gn R. P 69, p. 793, véase *Gloria*, p. 298;

—*La visión de Jacob en Betel* (Gn 28,12.16) Gn R. P 68, p. 785. Véase nota 114 en que citamos este mismo derás para el intercambio de Shekina en duplicados dentro de Gn R. cf. *Gloria*, p. 300-301.

113 He aquí algunos ejemplos:

—*Las cosas altas se alimentan del resplandor de la Shekiná*, Gn R. P 1, p. 15, véase *Gloria*, p. 297;

—*La Shekiná mora solamente en las tiendas de Shem*, Gn R. P 37, p. 342, véase *Gloria*, p. 298;

—*La aparición en Mambre*, Gn R. P 48, p. 479; P 48, p. 484; P 48, p. 485; P 49, p. 505, *Gloria*, p. 298. Véase allí mismo el texto de Gn R. P 47, p. 478 con la mención de gloria "me apareceré en mi gloria" cf. supra nota 106.

—*La ceguera de Isaac por la vista de la Shekiná*, Gn R. 65, p. 719, véase *Gloria*, p. 299;

—*La aparición de Shekiná a Jacob en el lecho de muerte* (Gn 49,1) Gn R. P 98, p. 1251, cf. *Gloria*, p. 301-302;

—*Consejo de Jacob sobre subir su ataud y el esquema de los campamentos del desierto* (Gn 49,29ss.) Gn R. 100, p. 1284; cf. *Gloria*, p. 304.

114 Un testimonio de este intercambio aparece en los siguientes conjuntos derásicos:

—*La aparición a Abraham en Mambre* en Gn R. P 48, p. 482 (Shekiná en texto y Gloria en paréntesis), véase *Gloria*, p. 299; véase también el derás sobre *Y cesó de hablar con él* (Gn 17,22) que citamos en nota 117.

—*La visión de Jacob en Betel* Gn R. P 68, p. 785 (sin Shekiná), Gn R. P 68, p. 791 y P 69, p. 796 (ambos con Shekiná), cf. *Gloria*, p. 300-301;

—En otros conjuntos derásicos es posible intuir un anterior Memrá [115] o Espíritu Santo [116].

—En algún caso se trata simplemente de la sustitución del texto bíblico por la traducción targúmica [117].

—Algunas veces parece ser una simple sustitución de Dios [118].

—*El pozo que ve Jacob al llegar al país de Labán* es el Sinaí y los tres campamentos son el de los Sacerdotes, Levitas y los israelitas Gn R. P 70,9, p. 808 (Goldberg n.º 69, p. 105). El mismo derás en Gn R. P 70, p. 808 (Goldberg n.º 175, p. 207) en comentario de R. Joḥanan: ...La gran piedra (Gn 29,2) es la Shekiná. Este mismo derash en el M. H. es interpretado como el primero de los rebaños = el campamento de la Shekiná;

—*La bendición que acompaña al justo* Gn R. P 72, p. 852 (sin la mención de Shekiná); Gn R. P 86, p. 1058 (la Shekiná va con ellos) (ambos textos en Goldberg n.º 204, p. 235) que piensa que la frase es secundaria. Por nuestra parte pensamos que se trata de una posible sustitución de Memrá que en los lugares targúmicos correspondientes aparece. Notar que también en Gn 1 (N) aparece "Y la Gloria de YY. les bendijo".

115 Así v. gr.

—*La compañía de la Shekiná bendiciendo al justo*. Gn R. P 73, p. 852, cf. *Gloria*, p. 366. Véase el final de la nota anterior;

—*José hace bajar la Shekiná a Egipto* Gn R. P 86, p. 1053 (Goldberg n.º 205, pp. 235-236). Cf. *Gloria* p. 367 (La compañía a José). Notar que en los lugares targúmicos correspondientes se trata del Memrá de Yahweh estaba en ayuda de José;

—*La Shekiná con José* Gn R., P 86, p. 1057 (Goldberg n.º 194, pp. 225-226). La frase "la Shekiná *'l gbnyw*" podría ser sustitución de "*El Memrá en su ayuda*". Goldberg, p. 226 dice que la frase tal cual apenas tiene sentido;

—*El que se atreve a (rebelarse) contra un Rey es como si se rebelara contra la Shekiná*, Gn R. P 94, p. 1183 (Goldberg n.º 416, p. 428-429).

116 Véase P. SCHAEFER, o. c. p. 159s y véase también el derás que citamos en nota 119 (*Sucedió en los días de Amrafel*).

117 Así v. gr. *La Shekiná en medio del pueblo congregado (contraído) a ambos lados del Arca*, Gn R. P 5, sección 7, p. 36 (Texto en Goldberg n.º 51, p. 86-88). El texto de Jos 3,9-10 convocando al pueblo para escuchar la palabra del Señor y la frase "para que conozcáis que hay un Dios viviente en medio de vosotros" en la edición de Venecia de 5305, se traduce "En el hecho de que cabéis en las barras del arca, conoceréis que la Shekiná está en medio de vosotros". Goldberg reconoce que se trata de un fenómeno de sustitución del texto bíblico por la traducción corriente. Lo mismo Lev R. P 10, sección 9 (Margulies, p. 318). Notar que el paso del Jordán es uno de los diez milagros conmemorados en Aboth V, 5.

118 Así en el derás en torno a "*hagamos al hombre*" Gn 1,26-27, Gn R. P 8 § 9, p. 63 (Goldberg n.º 349, p. 352). La dificultad del "hagamos" (Gn 1, 26) se resuelve con el "creó" (Gn 1,27). A la pregunta de los discípulos (de R. Simlay, de quien es este testimonio) responde. "Ni el hombre sin la mujer, ni la mujer sin el hombre, ni ambos sin la Shekiná". Lo mismo en Gn R. P 22 p. 2 (Goldberg n.º 349b, p. 352) en testimonio de R. Aqiba y con referencia a Gn 4,1;

—Finalmente otras veces puede ser ya un empleo técnico v. gr. con morar [119].

6.—OTROS TARGUMISMOS LEXICOS Y DE TRADICIONES

—Behemot y Leviatan 7,4 [120].

—La creación de la Torah dos mil años antes del mundo y pruebas bíblicas 8,2 [211].

—Preexistencia de la Tora 1,1.

—Resolución de los lugares en plural 8,3-4.

—Del mismo modo en cf. derás sobre *Y cesó de hablar con El* (Gn 17, 22) Gn R. P 47, p. 474 (Goldberg n.° 408, p. 423) "Abraham había hablado con el Santo, b. s. Entonces vinieron los Angeles del servicio para hablar con él. El les dijo: Hemos de despedirnos primero delante de la Shekiná, que es más grande que vosotros y después hablaré con vosotros. Cuando el Santo b. s. hubo hablado todo lo que era preciso, dijo él (Abraham) delante de El: Señor de todos los mundos tengo que hablar con los ángeles y Dios se subió de con Abraham" (Gn 17,22);

—*La Shekiná en la lucha de Jacob con el ángel* (comparación del atleta que lucha con el hijo del Rey y cuanto éste aparece, el atleta deja de luchar) Gn R. P 77, p. 912 (Goldberg n.° 196, p. 228). En la edición de Venecia R. Leví decía: Vio a la Shekiná.

119 Así v. gr.

—*La Shekiná en el jardín de Eden*, Gn R. P 3, p. 24 (Goldberg n.° 8a, p. 26); Midrash sobre la forma de decir día primero, segundo, etc. (cf. "El primero de los Reyes, de los príncipes, y del sacerdocio y de la Shekiná (Texto en Goldberg, n.° 11, p. 31). Ver la posible referencia a Gn 3,24;

—*Sucedió en los días de Amrafel*, Gn R. P 41, p. 401 (Goldberg n.° 384b, p. 395). La frase se interpreta como signo de persecución. Aplicada a Achaz se interpreta de que suprimió las Sinagogas y las Bate ha Midrash. Es interesante la secuencia: "si no hay niños, no hay escolares, si no hay escolares, no hay sabios; si no hay sabios, no hay ancianos; si no hay ancianos no hay profetas; si no hay profetas, no deja el Santo b. s. que su Shekiná more sobre ellos". Notar en J. Sanhed K 10. H 2, la mención de Espíritu Santo (cf. Schäfer, o. c. p. 125-127).

—*El encuentro de Jacob con los ángeles* (Gn 32,2) Gn R. P 74, p. 876 (Goldberg n.° 356, p. 359) "El número de los ángeles sería de sesenta miríades porque se dice: 'Es el campamento de Dios' (Gn 32,4). "La Shekiná no mora en menos de sesenta miríadas. Los rabinos dicen: Ciento veinte Miríadas (puesto que se dice): Y llamó al nombre el lugar Maḥanaym (dual; doble campamento)".

120 Cf. Gn 1,21 N y Jr I y Cuarto de Esdras (6,49).

121 8,2 Edición Vilna, p. 20, lin. 18.

CONCLUSIÓN

El examen de los testimonios más antiguos de la literatura rabínica nos ha proporcionado una serie de constataciones que presentamos prescindiendo necesariamente de los matices y referencias que podrán encontrarse en las páginas anteriores:

a) El tema de la Palabra creadora aparece tanto en la referencia al dicho divino creador (*memar*) como en el apelativo "El que habló y fue el mundo".

b) Las perspectivas sobre la Gloria las hemos encontrado tanto en referencia a Gloria divina en la creación como en la Gloria que mora en Sión (Sión morada de la Gloria). También en las apariciones v. gr. a Jacob, en el Sinaí, etc.

c) Un nuevo término sustitutivo que va ocupando progresivamente un puesto preeminente es *Shekiná*. Comienza referido a la morada de Dios pero pronto llega a convertirse en denominación peculiar que apunta hacia el Dios presente.

d) El empleo de Espíritu Santo se prosigue en la línea de inspiración, de testimonio, de pureza, etc.

EXCURSUS X

PALABRA Y GLORIA EN LA TRADICION SAMARITANA [1]

(Memar Marqah)

En nuestra búsqueda sobre la teología de la Palabra y Gloria para iluminar las sustituciones targúmicas, no podía faltar una mirada a las fuentes samaritanas. Por su interés peculiar y su relación para con el Pentateuco, hemos centrado nuestro examen en el Memar Marqah, la obra de más alcances de la tradición samaritana y cuya datación por MacDonald entre los siglos II-IV después de Cristo, nos brinda la posibilidad de una comparación [2]. Hemos seleccionado los principales lugares que pueden iluminar la manera peculiar de representarse la actuación de Dios.

---

1 Los principales documentos de la literatura samaritana son los siguientes:

—El Pentateuco Samaritano. cf. F. Pérez Castro, *Séfer Abiša'. Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus*. Edición, transcripción, aparato crítico y facsimiles. (Textos y Estudios, 2). Madrid, C. S. I. C., 1959, LVI-116 pp. XXIV facs.

—El Targum Samaritano (al Pentateuco), cf. A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*. A critical edition. Part. I: *Genesis, Exodus*; Part. II: *Leviticus, Numeri, Deuteronomium* (Texts and Studies, IV-V), Tel-Aviv, University 1980-1981. Sobre el Targum Samaritano, cf. del mismo autor: *The Samaritan Targum to the Pentateuch, its distinctive characteristics and its metamorphosis*, "Journ. Sem. Stud." 21 (1976) 26-38.

—El Memar Marqah (cf. nota siguiente).

—El Asatir, colección de leyendas antiguas cf. M. Gaster, *The Asatir: The Samaritan Book of the Secrets of Moses*, London, 1927.

—El Defter o liturgia samaritana: A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909, Vol. I; S. Brown, *A critical edition and translation of the ancient Samaritan Defter (i. e. Liturgy) and a comparison of it with early Jewish liturgy*, disertación doctoral, Universidad de Leeds, 1956.

—En general para los estudios samaritanos véase el artículo de R. Pummer, *The Present State of Samaritan Studies*, "Journ. Semitic. Stud." 21 (1976) 39-61; 22 (1977) 27-47. Ver también L. Díez Merino, *El arameo samaritano: estudios y textos*, "Est. Bibl." 40 (1982) 221-276.

2 Seguimos la edición de John MacDonald, *Memar Marqah. The Tea-*

PRIMERA PARTE: EXPOSICION DE LOS TEXTOS

Seguimos el orden de sucesión del libro mismo indicando en subtítulos algunos desarrollos especiales.

1.—LIBRO PRIMERO: DE LA LLAMADA DE MOISÉS HASTA EL ÉXODO.

Este primer libro abarca una serie de desarrollos en torno a los acontecimientos contenidos en los c. 3-14 del Exodo.

La aparición a Moisés [3].

Según el autor, a Moisés se aparece un ángel (Ex 3,2); a Abraham se habrían aparecido tres ángeles (Gn 18,2); dos a Lot (Gn 19,1) y uno a José (cf. Gn 37,15). El ángel que se aparece a Moisés es enviado por Dios con un mensaje para el profeta [4].

Como un niño presta atención a las palabras de su maestro (*lmly sfrh*), así Moisés presta atención a las palabras de Dios [5].

Autopresentación del Dios de los Patriarcas.

En el desarrollo a Ex 3,6 dice:

---

ching of Marqah. Vol. I: *The Text*; Vol. II: *The Translation*, Berlín, Verlag Alfred Töpelmann, 1963.
Estructura de la obra:
Libro I, de la llamada de Moisés al Exodo;
Libro II, Moisés el Salvador de Israel (una sección importante es comentario a Ex 15);
Libro III, la nueva situación de Israel;
Libro IV, Dios, el hombre y el Pecado (en realidad la mayor parte es un comentario a Dt 32);
Libro V, la muerte de Moisés;
Libro VI, Miscelánea, Creación, Escritura de la Palabra de Dios.
Para todo lo referente a la datación, ideas teológicas, etc., remitimos a la Introducción del mismo autor en el Vol. I.

[3] I, 1, Tr. p. 3. Desgraciadamente ni en la traducción ni en el texto trae numeración por versículos. Nosotros la suplimos en parte con la indicación de la página y con los signos Tx para el Volumen I (de texto) y Tr. para el Volúmen II (de traducción).

[4] I, 1 Tr. p. 4.

[5] I, 2 Tx. p. 5; Tr. p. 4.

"Yo soy el que dio nueva vida a Adam después de su muerte y lo traté con compasión" (siguen las acciones salvíficas para con Enosh, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, José).

"Por mi bondad establecí (*byd twby mqym*) una alianza con nuestros padres, (alianza) que no olvidaré mientras el mundo exista. Vuestros descendientes han vivido tan largo tiempo en Egipto a causa de un mandamiento (*mlh*) que Abraham desobedeció en Ur de los Caldeos" [6].

Las síntesis de Historia Salutis, muy frecuentes en todo el libro, son un procedimiento targúmico-homilético. El autor mezcla Biblia y Tradición como en el caso de las referencias de Adán y Abraham.

Sigue un precioso desarrollo de la frase "conozco la aflicción" (aplicándola a los patriarcas).

Ve, yo te envío al Faraón (*Ex* 3,10).

El encargo divino se presenta así:

"Libralos en mi nombre (*bšmy*) con poder grande hasta el extremo" [7].

El comentarista introduce la respuesta de Moisés con estas palabras:

"Escuchad lo que Moisés respondió al Señor (*lmrh*) cuando oyó estas palabras (*mlyh*)".

La revelación del Nombre.

Sigue [8] la respuesta del Señor enumerando los milagros que iba a hacer Moisés: el primero el cayado de fuego que daría la revelación. A continuación el diálogo siguente:

"A tu mandato, (*b'rsw mnk*), Oh Señor, hablaré: Cuando yo entre en Egipto a tu mandato (*b'rswtk*) y explique a la congregación lo que tú dices (*mmllk*) en paz, les diré: "El Dios de nuestros padres me ha enviado con un mensaje para vosotros" (Ex 3,13). Yo sé que ellos han crecido como egipcios y que pueden preguntarme [9] "¿Cuál es su nombre?" ¿qué les diré? (Ex 3,13).

---

[6] I, 2 Tr. p. 5.
[7] I, 2 Tr. p. 6.
[8] I, 2 Tr. p. 7-8.
[9] *wky bydwn mymrh lydy* que MacDonald (Tr. p. 7) traduce: "and that it is in their power to say to me" (Tx. p. 7).

Les respondió el Gran Poderoso diciendo: "Tranquiliza tu corazón, profeta mío. Escucha la respuesta para que todas tus obras sean perfectas en bondad.

He aquí que voy a declararte el nombre que pueden conocer.

Existe en ellos (en su mano) un signo heredado de Abraham.

El nombre que yo te revelo, profeta mío, es el signo de que conocerán la liberación. Considera y escucha ahora de mí cual es (el nombre) y no seas perezoso en proclamarlo en su presencia.

El mundo y todas las creaturas temblaron cuando Dios dijo a Moisés:

—Yo soy el que soy (Ex 3,14) el que era y el que será, raíz sin principio (*'qr dl' srwy*).

—Yo soy el que soy, el que existía en el comienzo y (estará) sobre el monte Sinaí.

—Yo soy el que soy, el (que) llama al mundo y convoca las creaturas.

—Yo soy el que soy, creador del cuerpo y originador del alma.

—Yo soy el que soy, el que plantó el Edén (jardín) y trajo la recompensa (castigo) de Sodoma.

—Yo soy el que soy, hacedor de la vida y establecedor de la muerte.

—Yo soy el que soy, Dios de los justos y Señor de los hebreos. Cuando ellos escuchen de ti este gran nombre, estarán prontos a escuchar y obedecer. Dirás a los hijos de Israel: "Yo soy" me ha enviado a vosotros para paz. El Poderoso que estableció el pacto con Abraham y juró a Isaac y enriqueció a Jacob, éste es mi nombre para siempre y éste es el que debe de ser recordado por generaciones y generaciones (Ex 3,15), el viviente que no muere, el que mora sin cambio. Por este gran nombre yo les he sostenido, pero los hebreos no lo oyen ahora".

El Memar Marqah coincide con el TP en la importancia del momento de la Revelación del Nombre Divino. También la explicación del "Yo soy el que soy" coincide con los Targumím en una serie de puntos:

a).—La referencia a la creación (pasado).

b).—La referencia al presente (Revelación a Moisés).

c).—La referencia al futuro.

No obstante el Memar Marqah desarrolla algunos puntos con más detención, v .gr. La creación del cuerpo y del alma, la mención del Edén y de la recompensa de Sodoma.

Cómo se reveló Dios a Moisés.

Un poco más adelante explica Moisés la forma con que Dios se le reveló.

> —Yahvéh. el Dios de vuestros padres (Ex 3,16) se me reveló por su propia luz (*bnhr mdylh*) y por su gran voluntad (*wbṣfyh mgdlh*).
>
> —Yahvéh, el Dios de vuestros padres, se me reveló en su abundante gracia y poderosa verdad.
>
> —Yahvéh, el Dios de vuestros padres, se me reveló en una muy terrible visión y en majestuosa gloria (*wyqrwt rbynh*).
>
> —Yahvéh, el Dios de vuestros padres, se me reveló en su propia gracia y en su propia gloria (*w'yqr mmldh*).
>
> No hay origen en su poder, ni límite (renuevo) de su soberanía.
>
> El es el origen del mundo y el límite (renuevo) de su creación.
>
> No conoce comienzo. Eterno, sin comienzo ni fin.
>
> El conoce lo que fue y conoce lo que será.
>
> Se revela en majestad y está oculto de todo y no observado.
>
> (Nueva aplicación a Abraham, Isaac y Jacob) [10].

La simbólica de la luz y la mención de la Gloria se combinan con la referencia a la eternidad: Yo no cambio cf. Nm 23,19 (TP y O).

En I,4 [10a], a propósito de Ex 6,3 el autor contrapone el nombre de *El Shadday* con que se reveló a los patriarcas, al nombre *Yhwh* con que se reveló a Moisés. De este nombre se dice:

> Es un nombre glorioso que lleva toda la creación. Por él el mundo está conjuntado y todas las alianzas con los justos se fundan en él.

Esta referencia a la dimensión creadora y reveladora (alianzas) del Nombre divino supone una especulación aunque no se desarrolla.

Más adelante tendremos ocasión de ver como al nombre divino *Elohim* se atribuye también la creación.

---

10 I, 2 Tr. p. 8; Tx p. 8.

10a Tr. p. 17.

La Gloria en la matanza de los primogénitos.

En los números 5 al 8 el autor va comentando los juicios (plagas) [11]. El número 9 está dedicado a la última plaga. Esta se anuncia con estas palabras:

> Y dijo YY a Moisés: *Todavía una plaga más traeré sobre Faraón y Egipto. Después de esto os dejará ir* (Ex 11,1. Tg). Después de este décimo juicio, a la media noche, mi gloria bajará (Ex 11,4) y matará (*kbwdy nḥt wqtl*) todos los primogénitos en el país de Egipto [12].

En este lugar encontramos la mención de "mi Gloria" en *función sustitutiva* (en T. H. "Yo bajaré"), lo cual es un indicio de que esta sustitución es antiquísima [13].

Un mensaje del Memar de YY.

Moisés repite la orden de Dios al Faraón y la amenaza del castigo y en el mismo contexto el autor del Memar Marqa introduce la siguiente expresión:

> El Memar de YY vino: "Dejadlo": El no os escuchará a pesar de mis muchas maravillas (cf. Ex 11,9). El tiempo de su destrucción es inminente" [14].

En este lugar encontramos la sustitución palestinense "Vino el Memar de YY" (el T. H. dice: "Y dijo Yhwh a Moisés). Es curioso que esta forma es la que tienen los oráculos de Balaam (Nm 22-24: TP y O). Estamos ante una confirmación del uso antiquísimo de "Memar" como sustitutivo.

Gloria y Palabra vienen así a ser sustituciones complementarias en la descripción de la intervención divina.

---

[11] Es curiosa la observación de MacDonald de que el autor deja aparte las secciones asignadas por los críticos a la tradición Yahvista y en cambio desarrolla las de la Elohísta. Véase II (Tr.) p. 28, notas 78, 78a y 79; p. 29, nota 85. Sobre ello véase también la Introducción al vol. I, p. XLI.

[12] I, 9 Tr. p. 30; Tx p. 20. El texto que hemos transcrito viene precedido por el siguiente pasaje "La columna de nube descendió con gran poder y el Señor le habló al oído" (I, 8 Tr. p. 30; Tx p. 20) MacDonald (Tr. p. 30, nota 88) considera el texto como una adición más desarrollada en L (familia de manuscritos levíticos).

[13] Cf. D. Muñoz, *Gloria...* p. 172ss. En 12,29 se dice "El Exterminador (*mtblh*) bajó" *Ibid.* Tr. p. 36; Tx p. 23.

[14] I, 9 Tr. p. 30; Tx p. 20.

El primero de los meses.

A propósito de la expresión "el primero de los meses" hay un desarrollo derásico sobre las cosas que ocurrieron en el primer mes [15] y la enumeración de las obras de la Creación en los días de la primera semana [16]; sigue una nueva enumeración de 10 días, que también se aplican a personajes bíblicos [17].

Más adelante el castigo de los primogénitos se vuelve a atribuir, en una variante textual, a la Gloria:

Cuando la Gloria descienda a matar a los primogénitos [18].

El texto prosigue con un desarrollo derásico sobre varias frases bíblicas, especialmente sobre la expresión "a media noche" [19].

El comienzo de la Salida: Nube, fuego y Espíritu Santo.

He aquí como describe el comienzo del viaje:

"Por el poder (brazo) del Bondadoso
congregado por los gloriosos ministros (Eleazar, Pinhas e Ithamar) protegidos por las tres grandes vallas:
—la nube, el fuego y el Espíritu Santo—
una guiando, otra iluminando, otra protegiendo
una excelente mies cuya grandeza no tiene fin
sembrada en Palestina y segada en el país de Egipto,
y que había sido cultivada después de haber sido sembrada
cuatrocientos treinta años antes (Ex 12,40).
Los años han sido pesados en balanzas precisas:
la mitad de ellos en el país de Egipto,

---

15 He aquí la enumeración: creación, Diluvio, destrucción de Sodoma, comienzo de los juicios, destrucción de Babel, futura consumación, destrucción de Egipto.

16 He aquí la descripción del 7.º día por la importancia que tiene para la concepción sobre la Gloria: "En el día séptimo yo perfeccioné la santidad. Yo descansé en él en mi propia Gloria. Yo lo hice mi porción especial" (I, 9 Tr. p. 31).

17 Adán, Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, José y Moisés. Es curiosa la frase en que se describe a Henoc: "caminó en la verdad" (I, 9 Tr. p. 32). Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad*, en "Homenaje a Juan Prado", Madrid, C. S. I. C. 1975, p. 387-403.

18 I, 9 Tr. p. 35, cf. nota 111 de la misma página en MacDonald. En el texto se dice "Cuando mi poder descienda a matar a los primogénitos". (Ibid. Tx p. 23).

19 I, 9, Tr. p. 36 (A media noche), cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale* (Analecta Bíblica, 22), Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1963, p. 340.

la mitad de ellos en el país de Canaán,
y al final de estos años han sido congregados juntos (Ex 12,41)
y llegarán a ser un granero inmenso en la llanura de Succoth" [20].

Nos interesa destacar la forma como se describen las funciones de la nube (guiar), del fuego (iluminar) y del Espíritu Santo (proteger). Estas funciones en el T. P. se atribuyen al Memrá y a la Gloria de la Shekiná. Véase también más adelante como en el paso del Mar Rojo nuestro autor menciona también la Gloria junto a la nube en función de guía [20a].

La imagen de la siembra y de la siega es digna de atención [21].

Sigue una maravillosa prosopopeya evocando todos los grandes milagros hasta la entrada de Canaán.

La detención de la marcha para esperar los huesos de José.

El autor dedica una sección que puede titularse "la columna de nube y de fuego se para" explicando la detención de la nube y la vuelta por los huesos de José [22].

La persecución y derrota de los egipcios [23].

Se narra la persecución del Faraón, el sacrificio a Baal Sefón y las palabras de Moisés (Ex 14,13-14). La alocución es casi la del texto bíblico faltando el midrásh targúmico de las cuatro sectas [23a].

La división del Mar Rojo se describe con estas palabras:

"Después de esto, Moisés recibió el mandato del Dueño del mundo (*nsb Msh 'rsw mw* (*mn?*) *Mrh d'lmh*) y golpeó el mar con su cayado. Cuando el Mar Rojo se abrió ante ellos, lo cruzaron

---

20 I, 10 Tr. p. 38-39; Tx p. 25.

20a Cf. etiam II, 11 (texto correspondiente a nota 42).

21 Es curiosa la coincidencia de esta imagen con la expresión de Jn 4,35 sobre la distinción entre la siembra y la siega. Apuntamos el tema dejando para otro lugar el sacar las consecuencias para la exégesis de Juan.

22 I, 10, p. 39-41. Puede verse el derás judío sobre la detención de la Shekiná en *Gloria de la Shekiná* pp. 126-128.

23 En esta sección undécima: *Persecución y derrota de los Egipcios*, encontramos la frase: "Yo lucharé en su favor con gran misericordia" *w'nh mgyt 'lywn twn brhmw rbh* (Tr. p. 41; Tx p. 26). La fórmula recuerda la manera de evitar el antropomorfismo en Gn 6,17.

23a Cf. *Dios-Palabra*, p. 334-335. No obstante más adelante trae el midrash con tres partidos (o sectas) cf. nota 65.

con la nube y la Gloria guiándoles (*w'nnh wkbwdh ngdyn lwn*) (Ex 14,21-22) [24].

Es interesante observar estar sustituciones correspondientes a las que hemos descrito en los movimientos de la nube y el ángel y en las que N presenta al Verbo de Yahvéh. El papel de la sustitución "Gloria" es el mismo que en el targum pero el empleo es absoluto.

La Gloria, la Divinidad y los Angeles.

A continuación trae un fragmento poético en que estas sustituciones se desarrollan:

"Observa la diferencia entre los dos que entraron:
El gran profeta Moisés y el Faraón rey de Egipto entró.
—Moisés entró y la Gloria estaba frente a él
engrandeciéndole (*wkbwd qmyw mrby lh*) [25].
El Faraón entró y el Destructor estaba frente a él
para destruirlo (*wmḥblh qmyw mbgll 'bdnh*)
—Moisés entró y la divinidad lo glorificaba.
Faraón entró y la divinidad tomaba venganza de él.
—Moisés entró y los ángeles le servían.
Faraón entró y los ángeles lo castigaban.
Nadie ha surgido como Moisés y nadie surgirá como él" [26].

Más adelante tendremos ocasión de examinar secuencias parecidas y trataremos de ver su alcance. Conviene observar que a la acción de la Gloria frente a Moisés (para engrandecerlo) se le contrapone la acción del Destructor que está frente al faraón (para destruirlo).

Sigue una descripción de las diez veces en que los israelitas fueron sumergidos.

2.—LIBRO SEGUNDO: MOISÉS EL SALVADOR DE ISRAEL.

El libro que en gran parte es comentario a Ex 15 (Cántico del Mar) comienza con sendos apartados sobre la maravillosa creación del hombre (sección primera) [27] y la maravillosa liberación (sección segunda) [28]. En la

---

24 I, 11, Tr. p. 42; Tx p. 27.

25 Notar *qmyw* (en vez de *qdmyw*). Abreviación que se encuentra también con frecuencia en arameo targúmico.

26 I, 11, Tr. p. 42; Tx. p. 27.

27 II, 1, Tr. p. 47.

28 II, 2, Tr. p. 47.

sección tercera (*Parte jugada por los elementos*) se enumeran las diversas participaciones del fuego, del aire, de la tierra y del agua en las acciones salvíficas y punitivas. Anotemos:

Gloria y mandato divino en la liberación de Egipto

Junto a la mención del fuego de la Gloria que apareció a Moisés en la zarza [29] se alude con frecuencia al mandato de Yahvéh, fuente de la salvación.

> Sea recordado para bien Moisés, el hombre de Dios
> que libró a la congregación de los hebreos por el mandato
> de Yahvéh (*bpy Yhwh*) y por su poder majestuoso.
> No ha surgido nadie ni surgirá como él [30].

La fórmula "según el mandato de Yahvéh" se repetirá en esta sección tanto en el milagro de las aguas en el Mar Rojo [31] como en el juicio por las aguas ("Según el mandato del Gran Yahvéh" = *bpy Yhwh hgdwl*) [32] como igualmente en la sección cuarta (*Moisés y el Faraón*) en la descripción de la destrucción de los astrólogos ("por el mandato de mi Señor") [33].

El mar obedece al Memrá del Verdadero.

En la sección quinta: *Moisés y el Mar*, es interesante destacar un desarrollo en que aparece uno de los empleos más importantes de Memrá:

> "Consideremos el mar y escuchemos lo que dice:
> Lejos de mí hacer cualquier cosa para provocar al Verdadero.
> Yo no he sido creado para ser rebelde o contencioso,
> sino para obedecer al mandato del Verdadero (*'l' ls'bwr lmymr qšth*)" [34].

El empleo de la sustitución "Verdadero", (El Fiel), que tiene su reflejo en los escritos joánicos, está asociada a dos situaciones de tendencia reverencial en las palabras del mar: "Verdadero" sustituye a "Yahvéh"; asimismo voz de "Yahvéh" se sustituye por "*mymar* del Verdadero". Nuestro parecer es que aquí tenemos una infiltración de maneras propias del targum.
Mymr tiene ciertamente aquí un significado de "mandato" pero, como aparece claro en otros lugares, se trata de un empleo peculiar que refleja un cierto matiz sustitutivo.

---

29 II, 3, Tr. p. 49.
30 II, 3, Tr. p. 50; Tx. p. 35.
31 II, 3, Tr. p. 51; Tx. p. 33: *'l py Yhwh.*
32 II, 3, Tr. p. 51; Tx. p. 34.
33 II, 4, Tr. p. 53; Tx. p. 35 *bpy mry.*
34 II, 5, Tr. p. 53; Tx. p. 35.

El Divino, la Gloria, los Rectos y los Angeles.

En la sección sexta (*Victoria de Moisés en el mar*) encontramos la siguiente descripción:

> "Moisés entró, la Gloria delante de él enaltecía su paso a través del Mar Rojo.
> Ved la diferencia entre los dos que entraron.
> Moisés entró y el Faraón entró.
> —Moisés entró y el Divino lo engrandecía.
> El Faraón entró y el Divino lo destruía.
> —Moisés entró, la Gloria alegraba su corazón.
> El Faraón entró, la Gloria oprimía su corazón.
> —Moisés entró, los rectos se alegraban con él.
> El Faraón entró, los rectos lo destruían.
> —Moisés entró, los ángeles lo engrandecían.
> El Faraón entró, los ángeles lo oprimían [35].

Las menciones de Gloria (*kbwdh*) siguen en la misma connotación: La Gloria acompaña a Moisés y lo engrandece. ¿Se concibe como algo personificado? Así lo daría a entender la enumeración: Divino, Gloria, rectos, ángeles [36].

El Garizín, morada de su Gloria, lugar de la presencia del Verdadero.

La sección décima está dedicada a la *Santa Montaña de Dios* interpretada en la tradición samaritana como el Monte Garizín. En esta montaña habría estado situado el Jardín del Edén y de ella habría sido formado Adán. Entre las siete mejores cosas que el Fiel (Verdadero) escogió en el mundo y puso aparte está el

> "Monte Garizín (que) es especialmente santo. Dios le hizo la morada de su Gloria (*msrwy lkbwdh*) [37].

Sigue una exaltación de la Montaña de Garizín en la que se localizan los episodios (recuerdos bíblicos) de Enosh, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, José y finalmente Moisés a quien se exalta (si no hubiera sido por causa de Moisés, la ley no hubiera sido revelada). A continuación pasa a exponer el texto de Ex 15,17 en un lugar importantísimo para la concepción de Gloria y de Shekiná.

---

35 II, 6, Tr. p. 55-56; Tx. p. 36.

36 Véase más adelante la segunda parte, apartado 4.

37 II, 10, Tr. p. 74; Tx. p. 46.

He aquí el texto:

> "Consideremos a Moisés, el hombre de Dios, en el mar, cuando habla con gran profecía.
> "*Sobre tu propia montaña*" (Ex XV, 17). ¿Cuál es su propia? Israel es su propia, como El dijo: "*Israel es su lote heredado*" (Dt XXXII, 9).
> *El lugar de tu morada* (Ex XV, 17) contiene dos partes; primero el lugar santo (cf. verso 13), segundo *Los ángeles de Dios* no cesaban *de subir y bajar sobre el* (Gn XXVIII, 12).
> ¿De dónde es la Casa de Dios y el lugar de morada para su gloria (*kbwdh*)? No hay presencia (*škynh*) en ningún otro lugar "*Pero tú buscarás su habitación*" (*lškynw*) (Deut XII, 5).
> No se sacrificará sino delante de ella, ni se ofrecerán ofrendas sino sobre ella, ni oblación excepto aquí, ni sacrificios voluntarios, décimas, primicias, ni se recibirá liberación o bendición jamás fuera de ella, porque ella es el lugar de la Presencia del Verdadero (Fiel) (*'tr škynh dqšth*) y el lugar de la morada para su gran gloria (*wmsrwy kbwdh rbh*) ¡Ay de los que desobedecen al Verdadero (Fiel) mintiendo, que han escogido para si mismos un lugar de adoración distinto de éste! Decidles: ¿Cuál es la malvada apostasía en la que vosotros os habéis descarriado (yendo) a donde Abel ofreció su sacrificio y no al lugar donde está la Presencia divina? (*Šknth* = su Shekiná?)" [38].

Se trata de un lugar fundamental por las siguientes razones:

—Mención de la Shekiná en sentido de Presencia y muy próximo a "habitación" (pero no en abstracto).

—Relación en Gloria. Fácilmente se comprende el compuesto targúmico Gloria de la Shekiná.

—Polémica de la localización de la Shekiná (sólo en el Garizín).

—Utilización del "Verdadero" como nombre Divino [39].

—Empleo de Gn 28,12 en conexión la presencia divina (cf. Jn 1,51) [40].

---

[38] II, 10, Tr. p. 75-76; Tx. p. 47.

[39] Cf. MacDonald, o. c. I (Introducción). En realidad habría que traducir "La Verdad". Pero MacDonald cree que debe preferirse "El Verdadero" para evitar connotaciones gnósticas que están ausentes del Memar Marqah.

[40] Sobre la Relación entre el 4.º Evangelio y el Memar, cf. lo que dice MacDonald en la Introducción p. XIX y XX. MacDonald parece tener presente solamente la posible influencia del Cuarto Evangelio en el Memar. Pero también se puede pensar en la impronta que la ambientación teológica sa-

El final de la sección décima [41] considera trece nombres en la ley, cada uno declarando su gloria (de Dios?; del monte Garizín?). La enumeración sigue a la repetición del estribillo con el versículo bíblico "Oh Señor que tus manos han establecido. El Señor reinará por siempre jamás" (Ex 15, 17-18): 1) La montaña del Este (Gn X, 30); 2) Betel (Gn XII,8) 3) La Casa de Dios (Gn XXVIII, 17); 4) La puerta de los cielos (ibid.); 5) El nombre de Luza (Gn XXVIII, 19) (este nombre fue dado a causa de *Gloria y luz*); 6) El santuario (Ex XV, 17); 7) El monte Garizín (Dt XI, 29); 8) La casa del Señor (Ex XXIII, 19); 9) El monte bueno (Dt III, 25); 10) El lugar escogido (Dt XII, 11); 11) La colina eterna (Dt XXXIII, 15) (por encima de todas las montañas en *santidad y gloria*); 12) Una de las montañas (Gn XX, 2); 13) El nombre del lugar "El Señor proveerá" (Gn XXII, 14).

Como puede verse, la concepción sobre la gloria destaca en la exaltación del Nombre (Monte?) divino.

La nube, el fuego, la gloria, guías en el paso del Mar Rojo.

La sección undécima (*Modos de obrar de Dios con Israel*) se abre con la siguiente descripción del caminar de los Israelitas por el mar.

> "La columna de nube y de fuego y la Gloria del Señor eran los guías de los Israelitas cuando cruzaron el Mar Rojo, ambas delante y detrás de ellos hasta que hubieron salido salvos...
> Así Dios obró con los hijos de sus siervos. El los elevó sobre alas de águila y los condujo a través del mar sobre tierra firme mientras ellos seguían su Gloria" [42].

---

maritana haya podido tener en el Cuarto Evangelio, suponiendo con ello que estamos ante un Evangelio proclamado en Samaría y que podría haber quedado afectado por esta circunstancia. Así por ejemplo, la denominación de "Verdadero" (La Verdad), tintes pregnósticos etc. Puede verse también J. BOWMAN, *St John's Gospel and the Samaritans*, "Bull. of the John Rylands Library" vol. 40, n.º 2 (Marzo 1958) 298-327. Véase J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London, SCM Press Ltd. [3]1978, p. 303, nota 208 que cita además de la obra de J. Bowman, los siguientes estudios: W. A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967; G. W. BUCHANAN, *The Samaritan Origin of the Gospel of John*, en J. Neusner (ed.), Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough (Numen Supplementary Studies 14), Leiden 1968, 148-175; E. D. FREED, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, CBQ 30 (1968) 580-87; y *Did John write his Gospel partly to win Samaritan Converts?*, Nov. Test. 12 (1970) 241-46; BROWNLEE, en: Charlesworth, *John and Qumran*, New York p. 179; 183; O. CULLMANN, *Le milieu Joannique*, p. 73-76. Ver asimismo J. MACDONALD, *The Samaritan Doctrine of Moses*, "Scottish Journ. Theol" 13. (1960) 149-162.

41 II, 10, Tr. p. 76-78.

42 II, 11, Tr. p. 78-79; Tx. p. 49.

La descripción sigue los datos bíblicos. Es curiosa la concepción de la protección a ambos lados (delante y detrás). De todos modos la gloria parece precederles.

3.—LIBRO TERCERO. LA NUEVA SITUACIÓN DE ISRAEL.

El contenido del libro gira en torno a tres grandes ideas: el sacerdocio, la bendición y la maldición. A propósito de esta última se hace una verdadera síntesis de ética bíblica.

La gloria de Aharón.

Comienza con la sección sobre las prerrogativas levíticas, afirmando la glorificación de Aharón en el Sacerdocio, como Moisés había sido engrandecido en la profecía.

> "Si Moisés fue engrandecido (*ngdl*) en su profecía, así Aharón fue glorificado (*'twqr*) en el sacerdocio" [43].

Tras una descripción de la elección de la tribu de Leví en que se van citando los textos de Ex 7,1; 19,6; 32,26; 19,24; 19,22, encontramos el siguiente párrafo interesante por la terminología y por sus concepciones.

> "Cuando Aharón fue glorificado (*'twqr*) en el sacerdocio, le iluminó Dios y le reveló cómo en él iba a estar su gloria" [44].

Hay a continuación un desarrollo sobre *los diez tipos de servicio* que había que hacer en el Tabernáculo, las *diez clases de ofrenda* (sacrificios) y los *diez vestidos* y continúa:

> "Observa la gloria (*'wqrwth*) con que fue glorificado (*d'tyqr*) Aharón cuando él ocupó las dos funciones: profecía y sacerdocio" [45].

Nuestros lugares pueden ser interesantes para el empleo del verbo "glorificar" en Juan cf. "Ha sido glorificado el Hijo del Hombre (Jn 13,31-32)...; glorifica a tu Hijo" (Jn 17,1-2); ¿se quería aludir a la constitución de Jesús como Sumo Sacerdote?

---

43 III, 1, Tr. p. 87; Tx. p. 55.

44 III, 1, Tr. p. 88; Tx. p. 55; MacDonald traduce: "how He would glorify him".

45 III, 1, Tr. p. 88; Tx. p. 56.

El lugar elegido como la morada de la Gloria.

Una concentración de la concepción sobre la gloria encontramos en el siguiente interesante lugar. Se trata de un desarrollo a la frase "Este día" (Dt. 27,9).

> "Es bueno para vosotros los hijos de ellos (de los israelitas) aprender lo que habéis de hacer después de cruzar el Jordán, cuando vayáis al lugar que el Verdadero (Fiel) ha escogido —el lugar de las bendiciones, la morada elegida de los ángeles, la casa del gran Divino, morada de su gloria (*mškn kbwdh*), lugar de perdón del Verdadero (Fiel), del dueño del mundo" [46].

Es interesante observar de nuevo aquí la secuencia: ángeles, Divino, Gloria, y la denominación de Verdadero.

En las páginas siguientes puede observarse la insistencia en el tema de la glorificación [47].

La Gloria y los ángeles con los patriarcas, en especial con Jacob.

En el mismo libro tercero, en la sección de la maldición [48] encontramos un desarrollo original en que el autor hace hablar, en una magnífica prosopopeya, a los cielos y a la tierra, al corazón y a la mente, a José y a Efraín y finalmente, a los ángeles y a la Gloria. La Gloria es introducida primero con la frase "La Gloria dijo", a continuación los ángeles con la frase "los ángeles también decían". De nuevo es introducida la Gloria con la frase "la Gloria parecía también decir".

En la primera intervención la Gloria dice:

> El gran nombre está conmigo y no dejaré escapar al que es rebelde en acción. Cuando un hombre se desvía, yo lo apreso, y así se dice de mí. "Pues no perdonará vuestra transgresión porque mi nombre está en él" (Ex 23,21) [49].

Es interesante constatar que aquí la Gloria se identifica con el Angel portanombre, o portapalabras. En seguida veremos que se le atribuyen acciones que en el texto bíblico se dicen de Dios.

En el parlamento que hacen los ángeles y en el que recuerdan sus in-

---

46 III, 2, Tr. p. 92; Tx. p. 58-59.

47 Sobre este tema y su relación con Juan véase nota 40.

48 III, 5, Tr. p. 105ss.

49 III, 5, Tr. p. 111.

tervenciones acompañando a los patriarcas (desde Adán) encontramos la siguiente referencia al acontecimiento de Betel:

> Si buscáis conocimiento de lo que ellos (los patriarcas) poseen, venid a Jacob. Sobre la escalera de su sueño nosotros estábamos subiendo y bajando y la Gloria estaba encima de él. Una gran bendición fue proclamada (Gn 28,13ss). En su estancia con Labán, y el encuentro con Esaú nosotros le avisamos y la Gloria lo engrandecía y lo bendecía en el Yabbok y en Luz y le anunció las entradas y las salidas y todo fue perfección para él y para sus descendientes de generación en generación [50].

Como se ve, se distingue entre los ángeles y sus funciones y la Gloria y sus funciones. Esta última por la referencia a Gn 28,12 parece una sustitución de carácter parecido a la targúmica pero con mayor autonomía.

Esto mismo aparece de la segunda intervención de la Gloria en que de una parte se le asignan acciones punitivas que el texto bíblico atribuye a Dios, pero de otra parte se le distingue del mismo Dios. Aunque en realidad no aparece claro donde termina la intervención de la Gloria.

He aquí las palabras de la Gloria:

> Oh congregación, guárdate de mí, puesto que ¿acaso no hay una poderosa actuación delante de mí? Yo maté, Yo oprimí, Yo hice vivir y Yo hice todo esto con vosotros cuando estaba en el Mar y mostraba tales maravillas y os hice cruzar con el gran poder de Dios. Observad estas acciones y aplicad vuestras mentes. No os rebeléis (como a la salida) ni actuéis contra mí. No os enredéis en el mal de manera que podáis ser engrandecidos por vuestro Señor y glorificados por mí" [50a].

Como se ve, la Gloria distingue en sus palabras entre el Señor y ella misma.

4.—LIBRO CUARTO. DIOS HOMBRE Y PECADO (COMENTARIO A DT 32)

Aunque el título dado por MacDonald (*Dios, hombre y pecado*) puede dar una idea del libro en cuanto a su contenido, en realidad estamos ante un comentario del *Cántico de reproche de Moisés* de *Dt* 32.

---

50 III, 5, Tr. p. 111.
50a III, 5, Tr. p. 111-112.

La Gloria, los Angeles y otros testigos.

La sección primera está dedicada a consideraciones introductorias. La invocación como testigos a los cielos y la tierra (Dt 31,28) distingue tres series de diez elementos. La primera:

> "Las fuerzas misteriosas (invisibles?) se congregaron: la gran gloria, los ángeles, la luz, las tinieblas, los vientos, el fuego, las aguas, los fundamentos, las dos lumbreras y las estrellas" [51]

En el desarrollo siguiente no aparecen ni la Gran Gloria ni los ángeles. ¿Señal de la personificación de la Gloria?

El nombre y el Memrá en la Creación.

En el apartado segundo se expone la creación del mundo por Dios atribuyendo un papel importante al *nombre* divino:

> "Lo que hizo *en el nombre* es un misterio,
> estableció la gloria con la cual el Señor lo vistió".
> (¿A Adán?) [52].

También a la voluntad divina se le atribuye la creación:

> "El Verdadero planeó y creó por su voluntad (*bṣbyh*) [53].

Encontramos una alusión a la gloria de Moisés:

> "El gran profeta Moisés mora en ella (en la ciudad que tiene en su entrada el título "El Señor nuestro Dios es solamente uno) (Dt 6,4) y poseyó la gloria (*l'yqrh*)" [54].

Asimismo un empleo de Memrá de alcance dudoso:

> "Oh hombres aprended de él (¿de Moisés?, ¿de Dios?) y seguid tras él y estad firmes en su *Memrá* y no olvidéis sus estatutos" [55].

En cambio en el pasaje siguiente Memrá tiene una referencia clara a la Palabra creadora:

> "(Nuestro Señor) creó y modeló e hizo criaturas excelentemente grandes.

---

[51] IV, 1, Tr. p. 138; Tx. p. 85.

[52] IV, 2 Tr. p. 139; Tx. p. 86.

[53] IV, 2, Tr. p. 139; Tx. p. 86.

[54] IV, 2, Tr. p. 140; Tx. p. 87.

[55] IV, 2, Tr. p. 140; Tx. p. 87. Si se refiere a Moisés tendríamos un caso de Memrá humano. Si se refiere a Dios tendríamos un sinónimo de estatutos.

Todo fue hecho por él (*bydh*), todo proviene de él, todo viene por su *Memrá*.
Fue gobernado por su poder, hecho fuerte por su bondad (favor) y engrandecido por su gloria" (*lgw 'yqrh*) [56].

En las páginas siguientes, especialmente comentando Dt 32,4 encontramos abundantes síntesis de Historia Salutis [57]. Asimismo la exaltación de Moisés es continua [58]. Con ello llegamos a un lugar importante.

Nomble y Gloria en la alabanza de Moisés después de las Diez profecías.

Nuestro autor pone en boca de Moisés esta proclamación que Moisés pronuncia pausadamente con el corazón y con el alma llena de temor:

¡Oh tú que me has coronado con tu luz y me has engrandecido con maravillas y me has honrado con tu Gloria y me has escondido en tu palma y me has traído al Santuario del Invisible y me has vestido con tu Nombre, con el que tú creaste el mundo, y me has revelado tu gran nombre y en él me has enseñado tus secretos, me has confiado (?) lo que tú has escogido, me has hablado cara a cara, me has dado una cita para oír, has iluminado mi corazón con conocimiento, me has encargado de hacer el Santuario, una morada para la Gloria de tu Reinado y un lugar de morada de los ángeles y has purificado mi lengua para santificarte y has limpiado mi corazón para orar, hazme digno de ser como cuando empecé y de tener un fin como tú prometiste, de manera que yo pueda guardar tus mandamientos

---

[56] IV, 2, Tr. p. 142; Tx. p. 88. MacDonald traduce mal a nuestro parecer "Everything was drawn into being by his command 'come'". La estructura de la frase no sufre esta traducción. Véase un pasaje muy parecido del 4.° de Esdras (8,7-14) sobre la maravilla de la creación del hombre.

[57] Estas síntesis de H. Salutis se refieren de una parte a los patriarcas y sus bendiciones y de otra a los malvados (Caín, generación del diluvio, Babel, Sodoma, etc.) y a los castigos correspondientes. Tenemos una mención de la Gran Gloria en IV, 4, Tr. p. 148, lin. 9. E igualmente se habla del silencio primordial en IV, 5, Tr. p. 152, lin. 3.

[58] Un lugar importante en relación con la exaltación de Moisés, es el siguiente: "Observemos el gran profeta Moisés que desciende del Monte Sinaí el día del ayuno morando la luz sobre su rostro y con las dos Tablas en sus manos. El se sentó sobre un gran trono y escribió lo que su señor le enseñaba. El aprendió en la escuela entre los ángeles. De su tesoro él ha sido llenado. El se sentó a su mesa y se satisfizo con su pan. El se lavó en su artesa y ha sido establecido en el lugar de su morada; allí él ayunó en acción de gracias e hizo que la congregación ayunara con él" IV, 6, Tr. p. 156.

> con poder y también con fuerza y llevar a práctica tus leyes y llevar adelante la proclamación de ellas según tú me mandaste puesto que tú me elegiste para este encargo [59].

Conviene advertir en este texto tres detalles importantes para nuestro propósito:

—El nombre por el que Dios creó el mundo y que ha sido revelado a Moisés. No se nos dice cuál es este nomble pero podemos conjeturarlo a partir de las especulaciones pregnósticas. Es el Logos - Memrá [60].

—El Santuario aparece como la morada de la Gloria de su Reinado: una circunlocución interesante también puesto que podría ser un atenuante (o quizá una denominación litúrgica). El mismo santuario se propone como morada de los ángeles.

—Finalmente, podemos notar la denominación de santuario del Invisible, también con un matiz pregnóstico.

En las líneas que siguen el autor, hablando del Génesis, parece distinguir entre Creación y Formación atribuyendo a ELOHIM la creación y a YHWH la formación del hombre. Allí mismo se hace mención de la Gloria y de los ángeles que alaban a Dios.

La creación por la palabra.

Dentro de este ambiente de explicación de Dt 32, al comentar las palabras "el que os hizo y os estableció" (v. 6) encontramos la siguiente disquisición:

> El puso primero BA y después YUD; de esta manera ha enseña do al mundo que es una palabra divina. El que lo entiende, conoce que todo ha sido hecho por él y renovado por él y que por él todo vuelve a su origen. El dijo "el que os hizo"; no dijo Dios o Señor. En una escritura Moisés estableció el nombre y así fue llamado "Profeta" por el Verdadero [61].

Conviene advertir que el autor tiene presente una probable polémica en torno a la distinción entre potencia creadora y potencia ordenadora. Sus expresiones recuerdan las de San Juan a propósito del Verbo como lo hace

---

59 IV, 7, Tr. p. 158.

60 Cf. Excursus VIII (apartado sobre El Nombre) y Excursus XI (Teología valentiniana del Nombre).

61 IV, 7, Tr. p. 160; Tx. p. 97.

notar MacDonald [62]. Nuestro autor, a continuación, tiene frases de un monoteísmo estricto como "alabanza sea al Hacedor que perfeccionó la Creación y no hay otro Dios con él". Y un poco más adelante "por su gran poder él creó todos los lugares". Concluye la sección con estas palabras:

> Cualquier cosa que hay fuera de El, es ajeno y falso y no tiene parte en la Divinidad. Dios creó sin ayudador; El hizo sin asociado alguno; El formó sin usar modelo alguno; El es uno en la Divinidad, sin par en su estado primordial. No tiene compañero, El formó sin usar modelo alguno en cualquier cosa de la que hizo [63].

El tono de polémica es claro, nos recuerda los lugares targúmicos en que se excluye cualquier mediación en la creación y en la salvación. No obstante parece que la Palabra no se excluye, antes bien ella es el instrumento en la creación. El texto que citaremos más adelante (VI,1) lo prueba taxativamente.

Desarrollo del "Yo, Yo soy" (Dt 32,39).

Este versículo que ha sido tan largamente explotado en los targumim, es también objeto de múltiples desarrollos a todo lo largo del libro cuarto.

En la sección 8.ª la expresión se comenta de la siguiente manera (comparándolo con el "yo soy el que soy").

> *Yo, Yo soy*; ¡sea engrandecido el que dijo esto! El mundo tiembla.
> *Yo soy el que soy* (Ex 3,14). Yo abrí la ciudad de la liberación.
> *Yo, Yo soy*, Yo abrí la ciudad del Sheol.
> *Yo soy el que soy*, Yo libré y Yo castigué.
> *Yo, Yo soy*, Yo maté y Yo hice vivir.
> *Yo soy el que soy*, Yo di descanso y Yo di tribulaciones.
> *Yo, Yo soy*, Yo salvé y Yo destruí.
> *Yo soy el que soy*, Yo libré a Israel de toda aflicción [64].

El desarrollo del Nombre Divino [65] sobre todo en clave de liberación o de acciones punitivas concuerda totalmente con la interpretación de las tradiciones targúmicas [65a].

---

[62] Cf. las notas de la p. 160 (Tr.).
[63] IV, 7, Tr. p. 161.
[64] IV, 8, Tr. p. 162.
[65] Un desarrollo sobre la frase "*Yo, Yo soy*", encontramos también en IV,12 (Tr. p. 187) asimismo con las connotaciones de la Creación y de la retribución.
[65a] *Dios-Palabra*, p. 300-304.

En los apartados siguientes el autor prosigue desarrollando Dt 32. Encontramos una enumeración de los cantos de reproche, es decir, (versículos que en este cántico hablan de reproche), enumeración también y recuento de los beneficios que Dios ha hecho con su pueblo y juntamente, por contraposición, los castigos infligidos a los enemigos (a propósito del Día de la Venganza) [65b]. Hay también una continua exaltación de la figura de Moisés y finalmente hay un derás sobre el monte del Garizín en el que habrían tenido lugar todos los acontecimientos bíblicos [66].

5.—LIBRO QUINTO. LA MUERTE DE MOISÉS.

El apartado 1.° se dedica a un poema introductorio y el 2.° al último mandato de Moisés. El apartado 3.° está dedicado al ascenso y glorificación de Moisés. La despedida, besando a cada uno, está descrita con gran emoción y lo mismo el saludo de cada uno en que se tributan a Moisés los mayores elogios.

> "El gran profeta Moisés ascendió al Monte Nebo con gran majestad, coronado con la luz, todos los ejércitos de los ángeles celestiales se reunieron para encontrarle" [67].

Su ascensión es gradual, entra en la nube y es envuelto con la luz. A su desaparición la comunidad llora y se pregunta quién hará en adelante expiación por sus pecados. A continuación tenemos el siguiente lugar:

> "Entretanto los ángeles celestiales se alegraban al acercarse a él. Descendían desde el lugar alto para honrarle. Todos los poderes descendieron hasta el Monte Nebo mandándoselo su Creador, porque él fue fiel, verdadero. La Gloria lo atraía cerca de sí y lo abrazaba, mientras que todos los ejércitos de las regiones ocultas y de las reveladas vinieron a honrar a Moisés el hombre" (sigue la enumeración de las aguas, los cielos, la tierra, el fuego, la nube, con sus respectivas fórmulas de glorificación de Moisés) [68].

65b Véase también el derás sobre las sectas del Mar Rojo IV, 8, Tr. p. 167.

66 No faltan en esta sección los antropomorfismos. Así se nos habla de los ojos (IV, 9, Tr. p. 170), de la mano (IV, 12, Tr. p. 185), del dedo (IV, 12, Tr. p. 186, de la boca de Dios (IV, 12, Tr. p. 187); todos estos antropomorfismos están especialmente en relación con la donación de la revelación y pueden ser fruto de reminiscencias litúrgicas.

67 V, 3, Tr. p. 202.

68 V, 3, Tr. p. 203. Véase lo que dice J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la Nube*, p. 64: "(La tradición judía) afirma que Dios envió a Miguel y

Para nuestro propósito es interesante destacar de nuevo la distinción entre los ángeles y la Gloria. Esta última aparece con los rasgos de personalización.

6.—LIBRO SEXTO: ENSEÑANZAS VARIAS.

Este libro está estructurado en torno a dos grandes temas: 1) la Sabiduría en Israel que se centra en el reconocimiento de Dios y de su *unicidad* [68a] 2) el Diálogo un tanto esotérico entre las letras del *alefato* y Moisés en relación con el puesto que en la Escritura de las Palabras divinas les han correspondido. Con este motivo se insertan las más variadas disquisiciones sobre Creación, Mandamientos, Salvación, etc.

El Memrá Creador (Dios creador por su Memrá).

En la sección primera (*Naturaleza de la creación*), entre los atributos divinos que se enumeran encontramos:

"Establecedor de todo por su Verbo (*tqn klh bmymrh*)
sin ayuda, sin asociado, sin un segundo, sin compañero,
sin estar en conexión con alguien" [69].

La expresión no puede ser más significativa y, a nuestro entender, es una muestra clara del empleo de Memrá como término creador. Precisamente el contexto en que se excluyen las participaciones nos ilustra también sobre la probable función de Memrá como solución a este problema [70].

A continuación varias veces se presenta a Dios que todo lo crea con su poder [71].

Gabriel, para que tomaran de la mano a Moisés y le forzaran a entrar en el *'rpl*. A este fenómeno parece aludir Marqah cuando dice que "los poderes le sostuvieron, las Fuerzas le mantuvieron" en el momento en que la Gloria vino al encuentro de Moisés" (Mq V,3.126,205).

68a En una síntesis de historia salutis de las muchas que hay en el libro se nos da una relación de personas que reconocieron *la unicidad* divina: Adán, Abel, Enós, Henoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aharón, Eleazar, Pinhás Josué y Caleb (VI,2, Tr. p. 215-216); sigue otra serie de personas o generaciones que desconocieron al mismo Dios o conociéndolo le provocaron: Caín, Enós, el pueblo del Diluvio, Cus y Nimrod, el pueblo de Sodoma, el Faraón, Amalec, los artífices del Becerro, Coré y su asamblea (VI,2 Tr. p. 216-217).

69 VI, 1, Tr. p. 213; Tx. 131.

70 Cf. *Dios-Palabra*, p. 125-135 (Sección "Ni ángel ni Consejero").

71 Sobre Gebura (*gdlh*) cf. VI, 1, Tr. p. 214 lin. 2-6; Tx. p. 131, lin. 7-9; allí mismo ver la idea de "perfeccionar" (cf. el *škll* targúmico). La aparición de la *gdlh* para hablar con Moisés en VI,3 (Tx. p. 137, lin. 7).

Es importante el siguiente párrafo que describe la obra creadora con terminología semejante a la targúmica.

"¡Oh tú que vas tras la sabiduría!
pon orden dentro de ti y aprende lo que hay en ella de valor para ti.
No te alejes de tu creador, haciendo lo que te dañará,
puesto que en ese caso serías enemigo del Fiel (Verdadero)
y toda impureza moraría dentro de ti.
Proclama en todo tiempo en tu corazón y en tu alma
que hay solamente un Dios.
El es justo y recto, glorioso, oculto, manifiesto.
El creó y perfeccionó todo
El sostiene todo con su poder (*yekulta*)" [72].

Notemos las siguientes expresiones:

—Alejarse del creador.
—Enemigo del Verdadero.
—Creó, perfeccionó, sostiene [73].

La Gloria en la proclamación de los Mandamientos.

La sección tercera está dedicada *a La Escritura de la Palabra de Dios.*

En una nueva digresión sobre la forma de ser proclamados los mandamientos encontramos la siguiente sección:

—Cuando la gloria (su gloria? *kbdh*) proclamó las diez palabras... delante de él (de Moisés?).
—Cuando el Fiel (Verdadero) proclamó las primeras diez (letras?) delante de él (de Moisés?).
La Gloria las repitió delante de él (¿de Moisés?).
El respondió y también proclamó diez (palabras).
Cuando el Fiel (Verdadero) proclamó, a él (Moisés) no se le permitió proclamar,
pero cuando la Gloria proclamó,
a él (a Moisés) se le permitió también proclamar.

---

72 VI, 1, Tr. p. 214; Tx. p. 131-132. En VI, 1 (Tr. 214 final; Tx. 132, lin. 10) hay una recurrencia con Memrá (*b'hn mymrh*) que MacDonald traduce "when you say this". Nosotros creemos que posiblemente la traducción no es aquí exacta y quizá hubiera que traducir "(no despreciéis?) con ello a su Memrá".

73 La sección segunda se dedica al tema *El uso de la Sabiduría* con una descripción de los que la conocieron (justos) y una descripción de los malvados).

La Primera de las diez (palabras) que la Gloria
proclamó fue "Señor" (YHWH)... [74].

Notar la distinción entre Dios y su gloria. Asimismo la denominación divina "El Verdadero".

Un poco más adelante se vuelve a la intervención de la Gloria.

"Moisés expuso la Santa Escritura solamente cuando Dios se lo mandó" (*b'rswt 'l'*).
La Gloria (*kbwdh*) y la asamblea de todos los ángeles excelsos
y el Dios primero (*w 'l' qm'h*) se congregaron
cuando El escribió con su propia mano, mientras que
ellos asistían y engrandecían los mandamientos y mandaban
lo que debía hacerse" [75].

¿Es el Dios antiguo (Pristine de la traducción inglesa) una mala traducción? En cualquier caso la secuencia Gloria, Angeles, Divinidad es consecuente.

La Gloria en la creación del hombre.

Sigue un desarrollo sobre la creación del hombre (Gn 1) en que alternan: El Divino, la Gloria y los ángeles; El Divino y la Gloria (dos veces), el Divino, la Gloria, los ángeles.

El Divino apareció y estableció la alianza.
Su Gloria apareció y engrandeció lo que es bueno.
Los ángeles vinieron a engrandecer lo que es glorioso
y todos fueron reunidos por causa de Adán.
El Divino lo formó y fue inspirado dentro de él
el aliento de vida
La Gloria lo hizo completo (lo perfeccionó) con un gran
espíritu: ambos fueron adornados con dos
coronas de gran luz.
El Divino puso en él una mente perfecta
y la Gloria le dio una potente iluminación.
El Divino también lo glorificó con el habla
y su Gloria lo glorificó con perfecto conocimiento,
Los ángeles fueron los testigos de cuanto el sería
y ellos se congregan en cualquier lugar en que
Dios es mencionado en verdad [76].

---

74 VI, 3, Tr. p. 220.
75 VI, 3, Tr. p. 221; Tx. p. 135.
76 VI, 3, Tr. p. 221; Tx. p. 135-136.

El Divino lo plantó y la Gloria lo tendió y el Fiel
(Verdadero) lo cubrió hasta que viniera Moisés.

Anotemos las siguientes características de nuestro texto:

—La sucesiva mención de Divino, Gloria, Angeles ¿supone una concepción definida del Memar Marqah? La secuencia es frecuente en el libro. No obstante una última frase "El Divino lo plantó y la Gloria lo tendió y el Fiel (el Verdadero) lo cubrió hasta que viniera Moisés" según MacDonald [77] "es el verso más cercano al lenjuaje gnóstico del que los samaritanos del período romano eran capaces. La expresión ternaria aquí no es en manera alguna concebida por los samaritanos como indicativo de emanaciones de una Deidad".

—La expresión "ser mencionado en verdad" (cf. Juan 3,23-24: adorar en verdad).

Un poco más adelante, tratando a Jacob se dice que "Toda Gloria se le apareció" [78].

Palabra, Gloria y Sabiduría.

En un desarrollo ulterior al tratar del paraíso = Sabiduría, el comentarista trae la siguiente importantísima secuencia:

"Nosotros no la reconocimos, aunque ella había bajado
del cielo y se nos había dado y habíamos creído en ella;
precisamente porque estaba con ellos, estaba en la luz.
La gloria la rodeaba porque es la Palabra de Dios
(*wkbwdh p'lh dw mmll 'lh*) [79].

El descenso de la Sabiduría y su identificación con la Palabra de Dios rodeada de Gloria podría parecer un plagio del cuarto Evangelio; sin embargo el contexto del paraíso y la relación no suficientemente estudiada de las tradiciones y vocabulario del Cuarto Evangelio y del Memar Marqah, nos invita a no establecer conclusiones rápidas sino contentarnos con la simple constatación de la identificación expresada por el autor [80].

El hablar de Moisés como el hablar de Dios.

El autor aprovecha toda esta sección para intercalar fragmentos de exaltación de Moisés. Uno de ellos es el siguiente:

---

77 o. c. Tr. p. 222, nota 32.
78 VI, 3, Tr. p. 222.
79 VI, 3, Tr. p. 222; Tx. p. 136.
80 Véase supra nota 40.

Con sus manos él recibió el autógrafo de Dios
y fue como un almacén - tesoro de todo conocimiento.
Su cuerpo estuvo mezclado con los ángeles de arriba,
y moró con ellos siendo digno de hacer esto.
Su hablar fue como el hablar de su Señor;
todo lo que su Señor le dijo, él lo comunicó.
Su voz estuvo mezclada con la voz de su Señor
y así él fue engrandecido por encima de toda la raza humana [81].

Un poco más adelante se habla de su morada en la nube y de su levantamiento hasta la Gloria [82].

En el apartado cuatro titulado TIT y MOISES encontramos una disquisición importante en boca de la letra TIT y dirigida a Moisés: en que aparece de nuevo la expresión "Tu hablar es como el hablar de Dios".

¿Por qué no fui yo escrita al comienzo de la sección como las otras letras que fueron escritas delante de mí?
De tu entendimiento viene el entendimiento a todo el mundo.
¿Cómo pudo ser ello siendo así que todo fue hecho por ti?
"Tu hablar es el hablar de Dios y El es el Hacedor de todo lo que tú has manifestado" [83].

Como anota MacDonald [84] las últimas expresiones se encuentran con frecuencia en forma similar en el Defter. Ellas reflejan la doctrina samaritana del Logos según la cual Moisés es el Verbo o el hombre portavoz del creador; cf. Jn 1,3. La expresión "tu hablar es como el hablar de Dios", es también un paralelo del targúmico Memrá [85].

El nombre en la creación.

En la sección 11 (ALAF y Moisés) encontramos un desarrollo sobre el nombre que merece citarse. La letra ALAF dice a Moisés:

Mira mi gloria por la que yo he sido engrandecida. Yo fui hecha la primera de las letras y la primera del gran nombre mediante el cual nuestro Señor trajo al mundo a la existencia. Yo abrí

---

81 VI, 3, Tr. p. 224.

82 VI, 3, Tr. p. 225.

83 VI, 4, Tr. p. 226; Tx. 138.

84 o. c. Tr. p. 226, nota 50.

85 En la VI, 6, (SIMCAT y Moisés) encontramos: "La Gloria aparecerá y todos los ángeles se gozarán" (Tr. p. 230). Se trata de una sección relacionada con la retribución. En VI, 11, Tr. p. 243 final, encontramos también la secuencia ángeles y Gloria.

> la puerta del Génesis y lo perfeccioné con toda clase de milagros [86].

El nombre de que se habla es ELOHIM (Gn 1,1), pero sin duda estamos ante una especulación acerca del nombre Divino y la Creación. En efecto dentro de la misma sección, un poco más adelante, se nos dice (esta vez es la letra HE la que habla).

> Mi número fue hecho el número del nombre por el cual el mundo fue creado: Yo fui repetida en ambos grandes nombres, YO SOY y SEÑOR y yo sellé tu nombre ¡Oh profeta! [87].

Como se ve, estamos ante especulaciones que tienen sus paralelos en textos judiocristianos, gnósticos y cabalísticos.

PARTE SEGUNDA: CONCLUSION Y VISION SINTETICA [88].

En relación con la finalidad de nuestra encuesta y teniendo presentes los lugares examinados, podemos establecer las siguientes observaciones:

1.—*Nombres divinos.*

—El Misericordioso: (*rḥmnh*) [89].

—El Verdadero (el Fiel) (*qšth*) [90].

---

86 VI,11 Tr. p. 243.

87 VI,11 Tr. p. 245.

88 Destacamos solamente aquellos aspectos que interesan a la búsqueda de nuestros términos de Palabra y Gloria, juntamente con los apelativos divinos.

89 III, 2, Tr. p. 90; Tx. p. 57.
En relación con esta denominación divina debemos indicar un empleo del término "Verdad" que es digno de atención.
—La expresión "Henoc anduvo en Verdad" aparece en I,9 (Tr. p. 32, Tx. 21). La ascendencia targúmica de esta expresión la hemos mostrado en otro lugar (cf. nota 17).
—La expresión "La verdad será revelada al mundo" aparece en I,9 (Tr. p. 33; Tx. p. 22); el alcance escatológico del empleo se deduce del contexto (mención de Pinhás).
—La expresión "juzgar en verdad" aparece en II,5 (Tr. p. 53; Tx. p. 33). En toda esta sección se llama a Dios frecuentemente con el apelativo de El Verdadero (Fiel).

90 Passim v. gr. III, 2, Tr. p. 90-91; Tx. p. 57-58.

—El Nombre glorioso, grande y manifiesto [91].
—Señor (*Mrh*) [92].
—Yo soy el que soy [93].

En la descripción del nombre divino, principalmente bajo el desarrollo de poder creador y de asistencia, la tradición samaritana presenta muchos puntos de contacto con el desarrollo targúmico a Ex 3,14.

—Toba = Bondad (Dios?) [94].

—Yahvéh (cuando cita) [95].

La profesión monoteítisca es frecuente: Un ejemplo en VI,6 "El Señor es nuestro Dios y no hay otro fuera de él" (Tr. p. 231). Ya hemos indicado que la unicidad es una de las ideas estructurantes del libro VI.

2.—*Antropomorfismos.*

El término antropomórfico "boca" unas veces aparece sin cambio, otras es una frase hecha con la connotación de mandato [96].

La profesión monoteística es frecuente: Un ejemplo en VI,6 "El Señor de la Geburá" [97]. Asimismo encontramos el antropomorfismo "dedo de Dios" [98], "ojos" de Dios y "mano" de Dios [99].

---

91 Cf. I, 2, (¿mala traducción de MacDonald?).

92 Cf. I, 2, Tr. p. 7 y 10 y passim. Con frecuencia tenemos "según el mandato del Señor" *b'rsw mn Mrh* v. gr. I, 2, Tr. p. 10; Tx. p. 9.

93 Cf. I, 2, Tr. p. 8; Tx. p. 8. Ver también los desarrollos citados en texto correspondiente a notas 64 y 65.

94 Cf. *byd twby mqyym* I, 2, Tr. p. 5; Tx. p. 6.

95 He aquí algunos ejemplos: I, 2, (Ex 4,1 Yhwh no se os ha aparecido) Tr. p. 10; Tx. p. 9. Nótese que Memar cita aquí por el Targum Samaritano; I, 9 Ex 4,22. (Así dice Yhwh Dios del mundo) Tr. p. 30; Tx. p. 21; también aquí se cita por el Targum; II. 3 (Todos los siervos de Yhwh alegráos con las obras de Dios porque Yhwh es más grande que todos los dioses) Tr. p. 49; Tx. p. 32; IV, 12 (El favor de Yhwh morará con ellos cf. Dt 33,16 texto que no cita McDonald) Tr. p. 182; Tx. p. 109.

96 He aquí algunos ejemplos: Boca de su Formador VI, 2, Tr. p. 219; Boca del Divino IV, 1, Tr. p. 137; Tx. p. 85; IV, 2, Tr. p. 139; Tx. p. 86; Según la boca (mandato) de Yhwh (*bpy Yhwh*); passim v. gr. II, 3, Tr. p. 50; Tx. p. 33; II, 5, Tr. p. 55; Tx. p. 36. Ver también nota 66.

97 III, 1, Tr. p. 87; MacDonald traduce "from his mighty mouth"; Tx. p. 55 (*bpm gbwrth*).

98 VI, 2, Tr. p. 219. Véase también VI,9 (Tr. p. 239) donde se dice que Dios escribió la Escritura con su propio dedo y con su diestra la entregó a Moisés.

99 Cf. nota 66.

3.—*Memrá, Mmll, Mlh y similares.*

a).—*Memrá.*

—El empleo sustitutivo del TP con el término Memrá se encuentra en el siguiente caso:

La palabra de Dios vino [100].

—Una serie de empleos muestran una influencia de vocabulario por ósmosis o por concepción teológica. Así:

Obedecer al Memrá del Verdadero [101].
Ordenador (establecedor) de todo por su Verbo (*tqn klh bmymrh*) [102].

—El significado de mandato se encuentra en textos como el siguiente:
"Si caminas según este mandato (*'hn mymrh*: variante *mmllh*) [103].

—El término Memrá se emplea como sinónimo de "dicho" de Dios referido al pasaje bíblico siguiente:

"¿Cuál es el significado en el dicho del Verdadero (*bmymr qšth*) a él (a Abraham) cuando le pidió a Isaac...? (sigue la cita de Gn 22,2 Targ.)" [103a].

—El término Memrá aplicado a los hombres confirma claramente el significado de Palabra - acto de pronunciar [104].

b).—*Mmll = hablar.*

Junto a *Memrá* encontramos el empleo de *mmll* aplicado con frecuencia al hablar divino. A continuación damos algunos ejemplos (en VI,3 se encuentran muchos otros desarrollos en este sentido).

Mmll Mrn: El hablar de nuestro Señor [105].

---

100 Cf. supra nota 13 y texto correspondiente.

101 *Mymr Qšth* II, 8 Tr. p. 64; Tx. p. 46, lin. 3.

102 VI, 1 Tr. p. 213.

103 III, 2 Tr. p. 90; Tx. p. 57.

103a II, 10 Tr. p. 74; Tx. p. 46.

104 En I, 2 (Tr. p. 7) traduce MacDonald "That it is in their power to say to me (*bydwm mymrh lydy*)". Según eso tendría un significado de pregunta cf. supra nota 9. También en II, 10 el texto arameo *hdd lh mymry bzbn nsywnh* (Tx. p. 46) es traducido por MacDonald "He spoke to him again at the time of his trial" (Tr. p. 74).

105 II, 4, Tr. p. 53; Tx. p. 35 (en la misma sentencia *mmll qšmyh* = el hablar de los astrólogos).

La gloria le rodeaba porque ella es el hablar (*mmll*) de Dios [106].
El hablar (*mmll*) de Moisés es como el hablar (*mmll*) de Dios [107].
Tus palabras (*mmllk*) [108].

Aunque sin una delimitación rigurosa *mmll* parece apuntar más al acto de pronunciar la palabra, mientras que *mymr* parece reflejar más un mandato.

c).—*Mlh.*

El término para las palabras concretas es *mlh* (cf. el targúmico *pitgam*). Esto tanto para las palabras de Dios como para las de los hombres. En las citas transcritas ha aparecido varias veces.

Véase también en los siguientes ejemplos:

"Tus enemigos obedecerán a tus palabras (*lmlyk*) [109].

Tras la sección de la proclamación del nombre se dice:

> Cuando tú (Moisés) proclames estas palabras (*mlyh*) delante de ellos, ellos escucharán ciertamente lo que les dices (*lmlyk*) [110].

—A las palabras del Maestro (*lmly sfrh*) [111].

d).—*Poder.*

Un término equivalente a palabra es *poder*; así encontramos la expresión "lo creó por su poder" [112].

e).—*Voluntad.*

En este sentido es interesante el siguiente texto en que están en paralelismo, mandato y voluntad.

> A su mandato se hizo (todo).
> Y por su gran voluntad es dado (todo) [113].

---

106 VI, 3, Tr. p. 222; Tx. p. 136.

107 VI, 3, Tr. p. 224; Tx. p. 137; VI, 4, Tr. p. 226; Tx. p. 138. Cf. supra notas 81-85.

108 I, 2, Tr. p. 7; Tx. p. 7.

109 I, 2, Tr. p. 6; Tx. p. 5; el mismo sentido passim.

110 I, 2 Tr. p. 9.

111 I, 2 Tr. p. 4 (final). Otros empleos de *mlh* con significado de "palabras" referido a las órdenes divinas puede verse en I,2 (Tr. p. 9; Tx. p. 8 —dos veces—).

112 I, 9 Tr. p. 34; Tx. p. 22.

113 III, 5 Tr. p. 109. Cf. I, 2 (Tr. p. 10) "al mandato de mi Señor" (*b'rsw mn mrh*).

f) *Nombre*

Se le atribuye una función creadora y reveladora:

> Me has vestido con tu Nombre con el que tú has creado el mundo y me has revelado tu gran Nombre y en él me has enseñado tus secretos (VI,7).

Nótese la relación entre creación y revelación, frecuente en el Memar.

g) *Majestad* (*g'wt*)

> Cuando vio la majestad (II,9) [113a].

h) *Geburá* (= *gdlh*)

Aparece en primer lugar como un sustitutivo (del tipo de Memrá o Gloria).

> Su Grandeza (*gdlh*) se apareció (*'tḥzy*) y habló con él [113b].

También aparece en sentido de "maravilla" [113c].

4.—*Gloria*.

El Memar emplea abundantemente la sustitución "Gloria".

A).—Unas veces en asociaciones que reflejan estratos antiguos del TP.

—Gloria y nube en el acompañamiento de los Israelitas [114].
—Gloria y Moisés [115].
—Gloria y templo especialmente el monte del Garizín [116].
—Gloria y juramento con referencia a Nm 14,21 [116a].

Shekiná, como hemos indicado anteriormente, se emplea solamente en sentido de presencia o habitación (no como denominación divina).

113a Tr. p. 69; Tx. p. 44.

113b VI,3 (Tr. p. 223; Tx. p. 137).

113c En I, 2 (Tr. p. 10; Tx. p. 9) se encuentra la expresión *gbwrh rbh* con el sentido de "gran maravilla" referida al milagro de la serpiente de Ex 4,3.

114 Cf. supra texto correspondiente a nota 49.

115 Cf. infra n.º 6 la figura de Moisés.

116 Cf. supra texto correspondiente a nota 41 y véase III, 2 Tr. p. 92; Tx. p. 58-59.

116a IV.12 (Tr. p. 112; Tx. p. 109) "Como Yo vivo por siempre (Dt 32,40), mi Gloria y también mi Escritura" (sigue cita de Nm 14,21).

B).—En cambio son originales las siguientes expresiones:

—La secuencia: Divino, Gloria, Angeles [117].

—La distinción entre Gloria y el Verdadero [118].

Desde el punto de vista de los lexemas encontramos unas veces *kbwd* y otras *'qr* tal vez por la influencia de las citas del texto hebreo [119]. El significado de este último término, referido al hombre es el de riqueza, peso, gloria [120].

Importancia especial para el 4.º Evangelio tiene el empleo de "glorificar" según hemos indicado al tratar del libro III (empleado en relación con el sacerdocio). Así "cuando sea glorificado" podría significar en Juan "cuando sea consagrado Rey y sacerdote" [121].

5.—*Los Angeles.*

Junto a la Gloria aparecen los ángeles con frecuencia, unas veces en la secuencia: Divino, Gloria, Angeles, una secuencia de la que nos hemos ocupado más arriba, otras veces en el acompañamiento a los patriarcas, especialmente a Jacob (con referencia a Gn 28,13; cf. III, 5). Otros contextos en que aparecen son los siguientes:

—Los Angeles le servían (a Moisés) [122].

—Los Angeles en la proclamación de la ley [123].

—Los Angeles en las acciones salvíficas [124].

6.—*La figura de Moisés.*

Podríamos decir que todo el libro es una exaltación de la figura de Moisés, He aquí algunos rasgos:

---

117 Cf. textos correspondientes a notas 26, 35, 46, 49, 50, 51, 74, 75, 76, 77.

118 Cf. textos correspondientes a notas 74, 75 y 77. En especial este último texto parece distinguir entre El Divino, La Gloria y El Verdadero.

119 Cf. MacDonald o. c. Introducción vol. I (Tx. p. XXXV).

120 Cf. V, 1 Tx. p. 131, lin. 15; Tr. p. 213, lin. 10 = Well being) Cf. Nota de MacDonald. Véase también el empleo de *'qrh* = "gloria" en sentido humano en Tx. p. 55, lin. 16 y passim. Así también gloria *'yqr* de Isaac (¿sentido humano?) III. 2 Tx. p. 57, lin. 10; Tr. p. 90, lin. 8.

121 Cf. II, 6 Tr. p. 55-56; II, 12 Tr. p. 80 etc. Ver las referencias rabínicas que se aducen. Véase también más adelante la nota 129.

122 I, 11 Tr. p. 42; Tx. p. 27.

123 Cf. supra texto correspondiente a nota 49.

124 Cf. supra texto correspondiente a nota 50.

—preexistente [125].

—Hijo de la casa de Dios [126].

—Dios lo vistió con su Nombre [127].

—Moisés luz del mundo [128].

—Su hablar fue como el hablar de Dios [128a].

El autor repite con una frecuencia machacona que no ha habido ni habrá profeta superior a Moisés. El libro 5.º está dedicado íntegramente a la muerte y glorificación de Moisés [129].

7.—*El Mesías.*

El Mesías (TAHEB) tiene fundamentalmente en nuestro libro la función de comunicar la verdad. Es curiosa la coincidencia con Juan 4,25 en la siguiente expresión:

Cuando venga el Mesías, El revelará la verdad [130].

---

125 Cf. supra texto correspondiente a nota 59.

126 IV, 1 Tr. p. 136 y VI, 11 Tr. p. 244 y nota 140. ¿Hay en el 4.º Evangelio polémica contra esta concepción? Ver también IV, 1 Tr. p. 137 y la nota 23 de MacDonald remitiendo a Hbr III, 5-6; Tx. p. 85, para la relación con la Carta a los Hebreos puede consultarse R. J. F. TROTTER: *Did the Samaritans of the Fourth Century know the Epistle to the Hebrews?*, Leeds University Oriental Society, Monograph Series, n.º 1, October 1961.

127 En este sentido es importante la expresión de VI, 6 "a quien Dios dio el don de la profecía y vistió con su Nombre" (Tr. p. 232). Véase también VI, 11 Tr. p. 243.

128a Cf. supra el texto correspondiente a nota 81.

129 Véase también: Moisés y la nube VI, 3 Tr. p. 225 al comienzo. Moisés levantado a Gloria, Ibid. Véase también el texto correspondiente a nota 58. Cf. etiam la expresión "si no hubiera sido por Moisés, el mundo no hubiera sido creado" II,9 (Tr. p. 73). En cuanto a los privilegios de Moisés, J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la Nube*... p. 62 sintetiza así nuestro tema: "En la tradición samaritana son los mismos privilegios personificados los que piden la inmortalidad para Moisés; así "la Nube proclamó y dijo: Yo le he cubierto en el Monte Sinaí y de en medio de mí le llamó el Señor y por mí fue (*'t'*) a El; por eso pido que la muerte no vaya (*yyty*) a él" (En la nota 214 cita Mq V,1.118,194 y recuerda con frases de Kahle la antiguedad del Memar). Mención especial merece la atribución del carácter sacerdotal a Moisés. Ibid. p. 68 "Con la tradición judía (sobre la santificación de Moisés durante seis días y su función de oficiar ante Dios el día séptimo) concuerda la samaritana que recuerda cómo Moisés subió al monte ante la invitación de Dios e insiste en que la nube "cubrió a Moisés durante los seis días; su cuerpo fue santo y su santidad aumentó y ascendió de una habitación humana a una habitación angélica". Más adelante da a entender que en el día 7.º salió de la nube y logró ver a los ángeles (Mq. V,3)".

130 II, 9 Tr. p. 70. Véase también p. 186.

También aparece la mención del Taheb con motivo del día de la venganza; entonces vendrá en paz para devolver la posesión del lugar que Dios escogió [131].

8.—*Sustituciones diversas.*

Las sustituciones en los lugares fundamentales examinados [132] muestran la misma tendencia a evitar la mención de Yahvéh mismo, sustituyéndolo con la Gloria, Majestad, el Exterminador etc.

—Oráculo de asistencia, "Mi gran nombre está contigo" [133].

—Con textos de Revelación la expresión "escuchar la voz" permanece también sin cambio [134].

—Matanza de los primogénitos, paso del Mar Rojo, etc. aparecen la Gloria o el Exterminador.

9.—*Otras observaciones sobre desarrollos derásicos y vocabulario y tradiciones.*

—La descripción de los días de la creación y la concepción de la Gloria del décimo día [135].

—La mención de los dos mundos (IV,2) [136].

—Los cuatro elementos de que Dios formó a Adán (IV,2) [137].

—Explicación de la expresión "Mi primogénito" por los "Hijos de mi primogénito (según T. samaritano) (I,9) [138].

—La Ley = jardín de Edén (II,2) [139].

—Una sección apocalíptica encontramos en VI,10 [140].

---

131 IV, 12 Tr. p. 185.

132 Cf. *Dios-Palabra* (Indices) y *Gloria de la Shekiná* (Indices).

133 I, 4 Tr. p. 16.

134 Cf. I, 9 Tr. p. 32; Tx. p. 21. Notar aquí el término "revelarse".

135 I, 9, Tr. p. 31-32.

136 Tr. p. 140; Tx. p. 87.

137 Ibid.

138 Tr. p. 30; Tx. p. 21. Sobre el empleo del Targum samaritano cf. MacDonald, o. c. I p. XXXIV-XXXVI.

139 Tr. p. 47. Notar que la Ley desciende de la Santa habitación II,2 (Tr. p. 48).

140 Tr. p. 240. Notar el diálogo entre las personificaciones de la Maldad y de la Justicia.

CONCLUSIÓN

El *Memar Marqah* nos ha conservado una serie de preciosos ejemplos del método derásico samaritano a propósito de lugares bíblicos fundamentales (Ex 3,14; 15,1ss; Dt 32,1ss) [141]. Las concepciones sobre la Palabra (*mymr*) y Nombre en la Creación y sobre la Gloria del Garizín, de Moisés y del sacerdocio, son paralelas de las concepciones targúmicas sobre el Verbo y la Gloria. Ello nos mueve a suponer que la muralla entre judíos y samaritanos no ha debido de ser tan alta que no hayan podido existir contactos de tradiciones y de métodos exegéticos.

Ciertamente en el Memar se encuentran personificaciones (El Divino, La Gloria, junto al Verdadero) que pueden ser reflejos de especulaciones esotéricas pero la profesión monoteística actúa como un elemento decisivo que impide romper las amarras con la fe israelita.

Los contactos con la tradición joánica, (vocabulario de Verdad, aplicación a Moisés de los rasgos del Logos, expresiones como "agua viva" etc.) son difíciles de precisar en cuanto a su sentido. Tal vez se pueda hablar de influencia recíproca en un doble sentido: a) en el momento de cuajar la tradición joánica b) en el posterior reflejo de la tradición joánica en la teología samaritana.

---

141 Puede verse S. LOWY, *The principles of Samaritan Bible exegesis*, Leiden, Brill, 1977. Para el ambiente filosófico implicado en nuestro libro véase: A. BROADIE, *A Samaritan philosophy. A Study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah*. Leiden, Brill, 1981.

EXCURSUS XI

EL VERBO Y LA GLORIA EN EL GNOSTICISMO

El Logos gnóstico es la única alternativa seria en relación con el Memrá targúmico, como padrón literario-ideológico del Logos del 4.º Evangelio. Nuestro intento en el presente Excursus es examinar las concepciones sobre el Verbo y la Gloria en los documentos gnósticos, especialmente los descubiertos en los últimos años [1]. Nos interesa estudiar la relación entre el primer gnosticismo y las especulaciones judías. Nos detendremos especialmente en la teología del Nombre, que como veremos, es, interpretada por prestigiosos autores como sinónimo y prolongación del término Memrá.

Nuestro intento aquí no puede ser desarrollar todos los aspectos de la teología del Nombre en ese abigarrado conjunto de sistemas que se llama

---

1 El descubrimiento de *los manuscritos gnósticos de Nag-Hammadi* ha revolucionado esta cuestión. Nuestro conocimiento del gnosticismo y con ello sus relaciones para con el 4.º Evangelio se han renovado con la publicación de los manuscritos encontrados en Nag-Hamadi (Alto Egipto) cf. H. C. PUECH, *Coptic Studies* Boston 1950 y H. C. PUECH - G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, "Vigiliae Christianae" 7 (1954) 1-51. He aquí un elenco del contenido de los tres códices principales:

Códice 1.º:
—Apocryphon de Juan.
—Libro secreto del gran Espíritu invisible.
—Carta de Eugnosto el Bienav. a los suyos.
—La sabiduría de Jesucristo.
—Diálogo del Salvador.

Códice 2.º:
—Carta de Santiago.
—Evangelio de la Verdad.
—Carta de Reginos (sobre la resurrección).
—Tratado de Heracleón.
—Plegaria del apóstol.

Códice 3.º:
—Evangelio de Tomás.
—Hypóstasis de los Arcontes.
—Libro de Tomás. "Palabras secretas dichas por el Salvador a Judas-Tomás y escritas por Matías".

la Gnosis. Solamente estudiaremos aquellos documentos que por estar más cerca de la línea judía y encontrarse situados al comienzo de la Gnosis, han podido conservar más nítida la referencia a la teología del Nombre, tal y como se encuentra en el Targum. Con ello creemos se completará el amplio campo de influencia del concepto hebráico de Palabra creadora y reveladora. También merecen atención las especulaciones gnósticas sobre el Logos y Gn 1.

El pensamiento gnóstico tiene sin duda junto a influencias del dualismo iránico, evidentes influencias y raíces platónicas [2]. No obstante recientemente se ha notado por Quispel [3] que en la formación de la síntesis gnóstica las especulaciones de la *apocalíptica judía* son un elemento también de importancia decisiva. Pero el caso más típico de tal contaminación lo encontramos en la intervención decisiva de las especulaciones sobre el primer capítulo del Génesis en la doctrina del pregnosticismo y más tarde del gnosticismo. Las relaciones Logos-creación llevan en muchos de los casos implícita la referencia al primer capítulo del Génesis. Sería demasiado largo recorrer la influencia de este tema en todas las obras gnósticas. Ni puede explicarse partiendo de solamente el 4.º Evangelio, puesto que la referencia directa al Génesis es innegable, sobre todo cuando se trata de los textos del Espíritu Santo y su acción como elemento femenino en la creación. En nuestro estudio, tras un breve apartado dedicado al Hermetismo, estudiaremos el Evangelio de la Verdad, el Apocryphon Johannis y la Pistis Sophia [3a]. Otros documentos encontrados en Nag Hammadi escapan ya del campo de nuestra encuesta [4].

---

2 Entre los textos clásicos que encontramos citados en las especulaciones gnósticas sobre la creación, ocupa sin duda alguna un lugar de primera importancia el Timeo, 29, acerca del Modelo divino: "Es preciso preguntarse aún, a propósito del Mundo, según cual de los dos modelos lo ha realizado el Creador: si según el modelo idéntico y uniforme o si según el (modelo) del engendrado. Ahora bien si este Mundo es bello y si el obrero es bueno, es claro que fija su mirada sobre el modelo eterno; en caso contrario, cosa que no es permitido suponer, habría dirigido su mirada sobre el modelo engendrado. Ahora bien, es absolutamente evidente para todos que el obrero ha contemplado el modelo eterno", Platon, *Oeuvres Complètes* (Col. Univers. Franc.) X 141. Sobre el platonismo en la Gnosis cf. J. SCHOEPS, (a. c. infra en nota 3a) p. 464. Sobre Filón unas observaciones importantes en p. 466.

3 G. QUISPEL, *L'Evangile de Jean et la Gnose*, en "L'Evangile de Jean: Études et Problèmes" (Recherches Bibliques) 1958, p. 197-298.

3a Sobre Simón Mago y su doctrina véase J. SCHOEPS, *Zur Standortbestimmung der Gnosis*, en: K. RUDOLPH, (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (WdF, 242), pp. 463-475, especialmente p. 471. Véase también, A. ORBE, *Cristología gnóstica* obra citada infra en nota 12a), I, p. 35-42 y 388.

4 Para bibliografía de Nag-Hammadi, véase: SCHOLER, D. M., *Nag Ham-*

I.—EL HERMETISMO

Los textos del Hermetismo abundan en referencias a la creación que hacen pensar en una influencia del Génesis [5] sobre todo en la forma de sus especulaciones. Así v. gr. en Poimandres 12: C. H. I, 12.

> "Ahora bien, el Noûs, Padre de todos los seres, siendo vida y luz, engendró un Hombre semejante a El del que se ufana como de su propio hijo. Porque el Hombre era hermoso reproduciendo la imagen de su Padre; porque en realidad fue de su propia forma de la que Dios se enamoró y le entregó todas sus obras" [6].

La referencia al primer capítulo del Génesis parece innegable aún mezclada con las excrecencias de la mentalidad gnóstica.

Todavía más clara es la referencia de Poimandres 8 acerca de la creación por la Palabra [6a].

---

madi Bibliography 1948-1969, Leiden 1971 (Nag Hammadi Studies I); *Bibliographia Gnostica Supplementum I*, en: "Nov. Test." 13 (1971) 322-336. Una obra en que se recogen las principales aportaciones de la investigación en el campo del gnosticismo es la siguiente K. RUDOLPH (Hrgs.), *Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung Band CCLXII), Darmstadt 1975, 862 p. Indicaremos solamente los nombres de los autores cuyas obras o artículos se incluyen: F. CH. BAUR, R. A. LIPSIUS, G. KOFFMANE, A. VON HARNACK, A. HILGENFELD, W. SCHULTZ, R. REITZENSTEIN, H. CH. PUECH, R. P. CASEY, A. D. NOCK, K. STURMER, G. WIDENGREN, G. KRETSCHMAR, W. FOERSTER, H. J. SCHOEPS, W. C. VAN UNNIK, H. SCHLIER, K. RUDOLPH, H. M. SCHENKE, U. BIANCHI, H. JONAS, SASAGU ARAI, R. HAARDT, P. POKORNY, H. J. W. DRIJVERS.

5 Sobre el influjo del Génesis en los escritos herméticos, en especial en Poimandres, cf. J. DANIÉLOU, *Theol. du Jud...* p. 121: "... Les Ecrits Hermétistes, le Poimandres en particulier, nous mettent en présence de spéculations païennes sur la Genèse qui attestent un arrière fond juif, dont C. Dodd a montré les contact avec Philon" (En nota cita a Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londres 1935, p. 99-147 y aduce la observación de Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus* en HTR 40 (1947) p. 234 sobre el interés en la época imperial por la cosmogonía, que hace del libro del Génesis objeto de admiración y discusión. Los escritos de Numenio, Galiano y Longinos son una prueba.

6 A. D. NOCK - A. FESTUGIERE, *C. Hermeticum*, vol. I, p. 10.

6a (C. Hermeticum, o. c. en nota anterior, vol. I p. 9). Se pone en relación también la creación con el Verbo y la voluntad de Dios. Los seres han surgido de "La voluntad de Dios que habiendo recibido en ella el Verbo y habiendo visto el hermoso modelo arquetipal, lo imitó". Sobre este lugar (I, 8 Poimandres) cf. A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*. IV, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, París 1951 p. 42. La misma referencia al Génesis, dentro de la contaminación sincretista encontramos en C. H. III, 3 "y cada dios, por su propio poder, producía lo que había sido asignado, y así nacieron los animales cuadrúpedos, los que reptan, los que viven en el

También el mandato de crecer se atribuye a la Palabra en Poimandres 18.

> "Dijo Dios una palabra santa: Creced en crecimiento y multiplicaos en multitud, vosotros todos los que habéis sido creados y hechos. Y que el que tiene inteligencia se reconozca asimismo como inmortal, y sepa que la causa de la muerte es el amor, y conozca todos los seres" [7].

En I,31 se dice:

> "Eres santo, (Tú) que estableces todo con tu Palabra" [7a].

Finalmente también contaminada por la referencia al demiurgo, la creación del mundo por la Palabra ha encontrado la siguiente expresión en el C. H. IV, 1.

> "Puesto que el demiurgo ha creado este mundo todo entero, no con las manos, sino con la Palabra, concíbele pues como presente y siempre existente, habiéndolo hecho todo, y siendo el sólo Elegido; y como habiendo formado los seres por su propia voluntad" [8].

En su conjunto el Hermetismo, especialmente en su concepción de la creación por la Palabra es una mezcla de ascendencia judía y desarrollo gnóstico [9]. Sin embargo su origen último está en la forma como la filosofía después de Platón se propuso concebir el origen y sentido del mundo [10].

---

agua, los que vuelan, y toda simiente germinal y la hierba y la yema tierna de cada flor; en sí misma la simiente de reproducción".

7 *C. Hermeticum* (o. c. en nota 6) p. 13.

7a Ibid. p. 18.

8 Ibidem, vol. I, p. 49.

9 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1965, se pregunta si existe verdaderamente en la literatura hermética trazas de una doctrina del Logos. Tras un examen de los principales lugares, indica que aún no existiendo nada que permita deducir una relación literaria directa entre Poimandres y el 4.º evangelio, no se puede discutir que las analogías de expresión sugieren un sustrato de pensamiento religioso común (p. 68, Edición española).

10 Sobre la doble tendencia (una dualista y pesimista, otra monista y optimista) que se funde en los tratados herméticos cf. F. M. Braun, *Jean le Théologien*, II (Etudes Bibliques), París 1964, en Apéndice II Essénisme et Hermétisme, pp. 253-276, en especial p. 255-256.

II.—EL EVANGELIO DE LA VERDAD (EVANGELIUM VERITATIS) [11]

La publicación y estudio del *Evangelium Veritatis*, escrito atribuído al mismo Valentín, pero cuando no ha cristalizado todavía su sistema gnóstico, ha esclarecido muchos puntos sobre las relaciones del auténtico gnosticismo, la pregnosis judía y el Evangelio de Juan [12].

Más que un Evangelio del tipo de los sinópticos o de Juan, se trata de una homilía o de una elevación espiritual en torno al tema gnóstico fundamental de la salvación por la iluminación de la gnosis.

A continuación seleccionamos una serie de textos en los que estudiaremos tres aspectos fundamentales para nuestra encuesta.

En primer lugar los rasgos con que se describe al Verbo (Logos).

En segundo lugar la teología del Nombre y su posible derivación a partir de la tradición judía de Memrá empleado para sustituir al Nombre divino.

Finalmente, la concepción sobre "gloria".

---

11 Erbetta I/1 pp. 516-534.

12 He aquí las conclusiones a que llega G. QUISPEL (a. c. en nota 3) (p. 197s.): Los sistemas de gnosis valentiniana remontan en sus trazos principales el mismo Valentín: El *Evangelium Veritatis* representa un estadio primitivo, todavía rudimentario (in statu nascendi) del pensamiento de Valentín; El *Evangelium Veritatis* es ya gnóstico: tema de la caída de las almas (cf. Kore kosmou hermético y las especulaciones de Apelles) y la única redención por la palabra del Revelador. Para la diferencia entre esta visión gnóstica y el 4.º Evangelio, cf. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien* I, 112ss. Recientemente R. McL WILSON. *Nag Hammadi and the New Testament*, "N. T. S." 28 (1982) 289-302 apunta en la siguiente dirección: el Evangelio de la Verdad es una obra gnóstico-cristiana (p. 293 donde cita a Aland, Hans Jonas, Dodd y Burkitt y p. 294). En cuanto a la relación entre el E. V. y el evangelio de Juan afirma con C. K. Barrett: "It is for many reasons unlikely that a non-Christian Gnosticism arose full-grown between the writings of John and the writing of (the Gospel of Truth) in such a way as to influence the author of the latter" (p. 292). Wilson opina que en el siglo I se debe hablar de Gnosis y en el siglo II de Gnosticismo. Según él no es legítimo deducir la forma de la Gnosis del siglo I a partir de documentos del siglo II, (p. 291). No obstante ya había en el siglo I corrientes y tendencias que se movían en una dirección determinada. El mismo autor propone la siguiente alternativa: el gnosticismo como desarrollo desviado del cristianismo, o gnosticismo como independiente y quizá anterior o contemporáneo del naciente cristianismo y mutuamente influenciándose (p. 294). Según el autor, el segundo miembro de la alternativa es seguido hoy por la mayoría de los estudiosos.

1.—LA CONCEPCIÓN SOBRE EL LOGOS.

El Logos y el Padre [12a] ocupa un puesto destacado en el escrito.

El Evangelio se abre con estas palabras:

> "El Evangelio de la Verdad es alegría para los que han recibido del Padre de la Verdad la gracia de conocerlo por medio de la potencia del Logos que ha venido del pleroma (y) que está en el pensamiento y en la mente del Padre. El es aquel que es llamado el 'salvador' en razón del nombre de la obra que debe hacer para salvar a los que no han conocido al Padre" [13].

Pero esta relación Padre de Verdad Logos que podría mantenerse en sentido ortodoxo como en el Cuarto Evangelio, se mezcla más adelante con especulaciones estrictamente gnósticas.

Así en el n.º 13 encontramos las siguientes expresiones:

> "Su sabiduría (del Padre) medita el Verbo.
> Su doctrina lo profiere.
> Su conocimiento lo ha revelado.
> Su dignidad está sobre él como una corona.
> Su alegría está unida con él.
> Su gloria lo ha exaltado.
> Su semejanza lo ha dado a conocer.
> Su reposo lo ha recibido en sí.
> Su amor se ha incorporado en él.
> Su confianza lo ha rodeado.
> Así el Verbo del Padre procede en el todo,
> fruto de su corazón y expresión de su querer.
> Pero él —Jesús de la dulzura infinita— todo lo sostiene,
> lo escoge y, por añadidura, reviste la imagen del todo,
> purificándolo y haciéndolo volver al Padre (y) a la madre.
> El Padre entretanto descubre su seno; su seno es el Espíritu Sto.
> El manifiesta lo que de él era escondido —lo que de él era escondido era su Hijo— de modo que por sus misericordias los eones lo conozcan y cesen de sufrir en la búsqueda del Padre, reposándose en él, sabiendo que es su reposo" [14].

12a Cf. Sasagu ARAI, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, Leiden, 1964, p. 62-73 que estudia la preexistencia de Cristo en función de: 1) el Hijo como Nombre; 2) el Hijo como Verbo. Véase una exposición detallada del tema en A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid 1976, vol. I (BAC 384), p. 45-47.

13 N.º 1 Erbetta, I/1 p. 521, R. M. GRANT, *Gnosticism*, An Anthology, 16, 31 ss. (p. 146). Grant traduce *Logos* y Erbetta *Verbo*.

14 Erbetta, I/1 p. 525.

Estamos ante un intento de expresar lo que la teología posterior llamará la "*procesión del Verbo*" intento viciado por su integración en el sistema gnóstico [15]. De ahí que en realidad estemos en otra acepción de Logos completamente distinta [15a].

La mención de la gloria como principio de exaltación se mantiene en la línea bíblica y la identificación de Madre - Espíritu Santo implica también una dependencia de la terminología semítica (*Ruaḥ*, femenino).

La llegada o el descenso del Verbo se describe también con fórmulas que aparentemente serían ortodoxas como en el Evangelio de S. Juan. Hablando del juicio venido de lo alto (cf. Jn 3, 19) dice:

> "Cuando apareció el Verbo, que está en el corazón de aquellos que lo profieren, —no era sin embargo solamente un sonido, sino que había tomado un cuerpo— tuvo lugar una gran confusión entre los vasos" [16].

Pero de nuevo la afirmación se inserta en un sistema gnóstico. En efecto, en el número siguiente, 17, [16a] se habla de la verdad como boca del Padre (cf. en los Targumim boca = Verbo) y del Espíritu Santo como la lengua. La concepción, en sí interesante como intento de formulación de la teología trinitaria, aparece viciada por la mención de las "emanaciones".

Así en el n.º 21 al hablar de la *misión del Verbo*, por cierto en un parrafo de gran belleza, se dice:

---

15 He aquí como Erbetta (o. c. p. 519) resume el sistema gnóstico del autor: "El Padre produce su hijo, el Logos, también llamado Jesucristo y Salvador, y así crea el todo, los eones. Todos estos se encuentran en el *pleroma* del cual el Logos es señor. Sólo el Logos conoce al Padre; los eones lo conocen con la meditación (¿mediación?) del Logos. Puesto que los eones lo buscan independientemente y en consecuencia no lo encuentran, están desconcertados, angustiados y atemorizados. Y así caen en el olvido, por el cual surge el error (*plánê*) ignorante del Padre y, siempre decreciendo, lo material del mundo inferior con el cuerpo del primer hombre... La gnosis salvífica de la cual Cristo es el portador con la apertura del "libro de la vida" hace conocerse a si mismos y el propio origen".

15a He aquí como expresa Erbetta (o. c., p. 520) esta diferencia: "El Verbo, revelándose, asume el papel único de maestro, no de verdadero redentor que quita el pecado —inexistente en el sentido ortodoxo de transgresión querida de los mandamientos—; no es tampoco el Verbo encarnado de Juan, puesto que la carne es una *semejanza* (docetismo; n.º 21)". Véase también en este sentido el mismo Erbetta en p. 521, nota 1 (Obra Salvadora es igual a iluminadora) y p. 523 nota 7 (la muerte de Cristo no es vicaria o medio de expiación; la contribución de Cristo se limita solamente a abrir frente al gnóstico el libro para alcanzar la vida).

16 N.º 16, Erbetta I/1 p. 526.

16a Erbetta, I/1 p. 526.

> "Después que éste (el Hijo amado) apareció, instruyéndoles acerca del Padre, el incomprensible; después que hubo soplado en ellos lo que está en el pensamiento, cumpliendo su voluntad (del Padre); después que muchos recibieron la luz, se volvieron a él, puesto que eran extranjeros y no veían su imagen. Los hombres materiales no habían comprendido que él se había presentado por medio de una carne de semejanza, sin que nadie impidiera su camino, (carne) que era dotada de incorruptibilidad y de incoercibilidad" [17].

Como se ve, el esquema de aparición del Verbo aparece viciado por el docetismo: La carne es solamente semejanza. En Juan en cambio el *Sarx egeneto* es incompatible con cualquier forma de docetismo.

Es significativa también la conexión de la aparición del Verbo con la donación de la luz. El cuarto evangelio participa del mismo esquema pero dentro de la ortodoxia de la Encarnación.

Finalmente es digna de notarse la distinción entre la procesión del Logos (en una gracia silenciosa cf. el silencio de S. Ignacio de Antioquía) y la procesión de las palabras (en movimiento y rumor?) [18].

2.—LA ESPECULACIÓN SOBRE EL NOMBRE.

A).—*El gnóstico y el conocimiento del Nombre.*

La teología del nombre en el Evangelio de la Verdad tiene ya un primer esbozo al tratar del tema de la predestinación de los llamados:

> "Aquellos cuyo nombre conoció primero, fueron finalmente llamados. Conocedor (¿gnóstico?) es por tanto solamente aquel cuyo nombre ha sido pronunciado por el Padre. (En cambio) aquel cuyo nombre no ha sido proferido, es ignorante. En efecto ¿cómo podría uno escuchar si su nombre no ha sido pronunciado?" [19].

---

[17] Erbetta, I/1 p. 527; sigue el n.º 22 con una preciosa e importante descripción de la acción llevada a cabo por el Hijo. En los números siguientes (23 —la oveja descarriada—; 24 —el día del sábado—) los datos, que suponen el conocimiento de Juan y de los sinópticos, se integran de nuevo en el sistema gnóstico (los elegidos son el día perfecto). Sobre el docetismo del Evangelio de la Verdad, véase A. ORBE, *Cristología gnóstica*, o. c. I, p. 394 y 406-408.

[18] N.º 32, Erbetta I/1 pp. 530-531 y nota del mismo autor, ibid.

[19] N.º 10, Erbetta, p. 524; Grant 21,25ss. p. 149s.

El texto prosigue indicando que los ignorantes están destinados al olvido. En cambio el que tiene conocimiento, viene de arriba. Tenemos ya el elemento gnóstico fundamental que en el número siguiente [20] se expresa de la siguiente manera.

> "Le es dado al gnóstico poseer el nombre del Uno. El que llega a poseer el conocimiento de esta manera sabe de dónde ha venido y a dónde va. Lo sabe como una persona que, habiendo estado ebria, se ha librado de la embriaguez. Vuelto en sí, ha recuperado lo que le es propio".

Como se ve, la cualidad del gnóstico (saber de dónde ha venido y a dónde va) se pone en relación con la recepción del Nombre.

Una idea semejante se expone en n.º 18 [21] acerca de la pronunciación del nombre y la venida a la existencia de los seres (se sobreentiende los gnósticos puesto que los demás seres en realidad son apariencia).

> "Les da un nombre y hace existir a aquellos que antes de la existencia eran ignorantes de quien les ha producido".

B).—*El Nombre y la relación Padre-Hijo.*

Pero la teología del Nombre es también aplicada por el autor del Evangelio de la Verdad *a la relación Padre-Hijo.*

> "El Nombre del Padre es el Hijo. El (el Padre) es el que al principio ha dado un nombre al que ha salido de él (aunque éste fuese él) y lo ha engendrado como Hijo. El le ha dado su nombre, el que le pertenecía a él, siendo él, el Padre, el poseedor de cuanto tiene consigo. El posee el Nombre. El tiene al Hijo. Es posible que éste sea visto. El Nombre en cambio es invisible puesto que él solamente es el misterio del Invisible, el cual llegó a los oídos que por su medio están completamente llenos de él. El Nombre del Padre no es de hecho proferido, pero es conocido por medio de un hijo" [22].

En el n.º 36 [23] se exalta al nombre como propio del Padre puesto que lo engendra eternamente. De nuevo parecería que estamos en una especulación ortodoxa pero la mención de los eones nos muestra que estamos en pleno sistema gnóstico: He aquí el texto:

---

20 N.º 11, Erbetta, p. 524.

21 Erbetta, p. 526.

22 N.º 35, Erbetta, p. 531. Grant, *Gnosticism.* An Anthology, p. 147ss.

23 Erbetta, p. 531s.; Grant, p. 146ss.

"Así pues verdaderamente el Nombre es grande. ¿Quién pues tendría poder para pronunciar un Nombre para él, el gran Nombre, a excepción de él sólo al que pertenece el Nombre y los hijos del Nombre en los que se reposaba el Nombre del Padre y (quienes) a su vez se reposan en su Nombre? Puesto que el Padre no ha pasado a la existencia (de la no existencia). El es el único que lo engendró por si mismo como Nombre en el comienzo antes de que creara los eones, para que el Nombre del Padre estuviese sobre ellos como un Señor, esto es, el Nombre verdadero, seguro por su autoridad y por su potencia perfecta" [24].

Esta larga disquisición del *Evangelio de la verdad* en torno al Nombre es de excepcional importancia. Cuál sea el nombre no se dice en concreto, pero ateniéndonos a otros datos ese nombre ha de estar relacionado con *Logos* [24a]. Véase lo que hemos dicho en la sección anterior sobre la concepción del Logos en el Evangelio de la Verdad, en especial el comienzo: "El Evangelio de a Verdad es alegría para los que han recibido del Padre de la Verdad la gracia de conocerlo por medio de la potencia del *Logos* que ha venido del pleroma (y que está en el pensamiento y en la mente del Padre). El es aquel que es llamado el "salvador" en razón del nombre de la obra que debe hacer para salvar a los que no han conocido al Padre" (cf. supra). Esta es la única explicación plausible si se tiene en cuenta la filiación judía de estas especulaciones en torno al Nombre [25].

---

[24] Erbetta que titula este número "Padre e Hijo, única sustancia" y remite a Jn 17,11 trae una extensa nota en p. 531 que recogemos por su valor para nuestro estudio: "El Hijo recibe su ser del Padre, el cual resulta así el primer poseedor de la divinidad u origen de la misma. Pero ésta (la divinidad) es invisible y constituye un misterio que llena los oídos de los iniciados. Si existe un conocimiento, es dado por el Hijo que se ha revelado asumiendo la forma humana. La exposición acerca del "Nombre" divino, único en el Padre y en el Hijo puede reclamar en la formulación las especulaciones contemporáneas, especialmente las judaicas a propósito del *šem hammephorash* (= nombre secreto) y del *kinnuj* (= la denominación exterior expresable, cf. Quispel, *The Jung Codex* 64ss; *Evangel. Theol*. 1954, 474ss; Orbe, *Anal. Greg*. 1958, 68ss). También el término *Logos* de *Jn* 1 encontraría aquí su origen. El autor, de todos modos, parece desarrollar especialmente Jn 17,11 (= *guárdalos en tu nombre, que me has dado, para que sean una sola cosa como nosotros*; cf. 17,22s.) y *Apoc* 19,12s. La interpretación dada en el comentario, sustituyendo por ejemplo naturaleza a nombre hace más asequible el pensamiento al mundo moderno, pero priva el término *nombre* de la acepción casi de hipóstasis, propia del tiempo".

[24a] En el n.º 38 (Erbetta, o. c. I/1, p. 532) se dice que el Nombre del Padre es el Hijo, la misericordia: ¿tenemos un eco de Raḥamin?

[25] A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, p. 69 señala la importancia del tema en los siguientes términos: "Antes de ahora, se ha insinuado la importancia del *šem* en los círculos judíos contemporáneos a la Gnosis. El

La riqueza de doctrina de este pasaje ha sido puesta de relieve por Daniélou [26]. El nombre designa la esencia divina que es invisible e inefable. Tendríamos aquí una referencia a la doctrina judía acerca del carácter oculto del nombre divino que no debe ser pronunciado. Daniélou, siguiendo a Quispel, reconoce este carácter e indica que con él tenemos un punto de partida para el desarrollo de una teología apofática de la incomprensibilidad divina. Según eso la importancia en el gnosticismo de la doctrina del Dios desconocido (incógnito) no tendría su origen en el platonismo ni en el mazdeísmo sino en las especulaciones judías de los primeros tiempos cristianos. Daniélou hace notar los contactos de esta doctrina (el nombre del Padre es inaccesible) con Jn 1,18 "Nadie ha visto a Dios".

Sin embargo la doctrina judía ha debido llegar al primer gnosticismo a través de una corriente judeo-cristiana que ha cuajado en herejía [27]. En la teología judeo-cristiana ortodoxa, la teología del Nombre se habría incorporado como una forma de expresión de la fe trinitaria.

šem o el nombre era considerado como una manifestación divina, con hipóstasis propia e independiente, que había recibido de Dios la misión de crear el mundo y hacer de mediador (= revelador) entre Dios y los hombres (en la nota 7.ª: Véase Hekkaloth Rabbati c. 9; 3.º Enoc 13,1. 44,1: otros testimonios apud Quispel, Significance 67ss., y sobre todo en la riquísima obra del P. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme* c. 6 que no he podido consultar a tiempo). En el Apocalipsis de Abrahán se atribuye la misión de mediar y llevar la revelación divina a los hombres, al ángel Jaoel a quien Dios confiere su nombre inefable (en la nota 8: "I am called Jaoel by Him Who movet thath existeth with me on the seventh expanse upon the firmament, a power in virtue of the ineffable Name that is dwelling in me" Apoc. c. 10 apud Quispel, Significance 70s. Otros muchos testimonios en Bousset, Religio. d. Judentums 309. 349s). Como entre los escritos del Mar Muerto —en círculos judíos precristianos— figuran fragmentos del Apocalipsis de Abrahán; ¿es extraño que las especulaciones hebreas precristianas sobre el *šem*, mediador de la revelación divina, hayan influído en la doctrina gnóstica sobre el nombre? Cabría por este medio señalar la tradición inmediata anterior que inspiró las especulaciones valentinianas de Marcos el Mago, de algunos *Excerpta ex Theodoto*, del propio fundador de la Secta (nota 9 cf. mis Est. Val. II, 352ss.). Y sobre todo unas páginas del *Evangelium Veritatis*, de interés y transcendencia particular, por su doctrina sobre el Nombre de Dios. Así discurre Quispel".

26 J. DANIÉLOU, *Théol. du Jud.*, p. 211.

27 J. DANIÉLOU, Ibidem, p. 212 desarrolla la manera como esta esencia inefable del Padre es manifestada a los hombres por el Hijo "Ainsi le Nom désigne le Fils sous trois aspects à la fois: en tant qu'il a la nature divine, en tant que la nature divine est manifestée en lui, en tant qu'il est une personne distincte du Père". Finalmente Daniélou hace resaltar el hecho de que la distinción entre el Padre que es invisible y el Hijo que es visible es un rasgo de la teología arcaica (Justino e Ireneo que atribuye por ello el Verbo todas las teofanías del Antiguo Testamento). Y termina "Ceci

C).—*Filiación judía de la Teología del Nombre en el E. V.*

Ya hemos visto en el Excursus VIII cómo la teología del judeo-cristianismo ha llamado al Hijo de Dios con el apelativo de *Nombre* [28]. Y precisamente en cuanto Revelador del Padre. La misma conexión de Nombre de Dios, aplicada al Unigénito es propia de la Gnosis. El hecho de que el *Evangelium Veritatis* emplee la teología del Nombre en función de la Revelación de Dios ha hecho sospechar la filiación judaica de la especulación gnóstica. Esta relación, que ya había sido notada por Quispel, es discutida por Orbe, a propósito del largo pasaje citado supra del Evangelium Veritatis y que Quispel hace remontar al Sem o Memrá hebreos [29].

Tras un largo estudio, comparando estas ideas con la mentalidad valentiniana cree Orbe que "las especulaciones judías en torno al Nombre han podido influir en nuestro documento, pero muy de lejos, y explican bien poco o nada las mutuas relaciones del Nombre en su aplicación al Padre

---

amène à se poser la question de savoir si le gnosticisme ne repose pas finalment sur une theologie archaïque, de caractère judeochétien, marquée par la spéculation juive". En la página 213 continúa "La Théologie du Nom dans l'Evangile de Verité repose donc sur une théologie judéochrétienne déjà elaborée dont nous avons trouvé l'echo dans Hermas et I Clement. Mais en même temps elle présente des données propres. M. Quispel a montre ses relations avec l'Apocalypse d'Abrahán en particulier. Nous pensons donc qu'en plus de la theologie judeochretienne, l'Evangile de Verité présente des influences directes du judaïsme contemporaine, que nous ne trouvions pas dans le théologie du Nom du judéochristianisme ortodoxe. Ces spéculations se rattachent a l'esoterisme juiv du second siècle, celui, ou s'elaborent les doctrines que retrouverons dans le Talmud et qui préparent la Kabbale. L'echo de ces spéculations apparaîtra plus distinct encore dans les ouvrages gnostiques postérieures".

28 Ver supra p. 326-330.

29 A. ORBE, *Estudios Valentinianos* I, p. 71-72: "En este pasaje como anota Quispel (Significance 75) el Nombre es una Manifestación Divina, una hipóstasis independiente, que actúa como mediador de la revelación". Y agrega resumiendo la opinión de Quispel: "No acierto a ver como este pasaje *no* puede en última instancia retroceder a especulaciones judías heterodoxas en torno al Nombre... ¿No será "Logos" realmente la versión de "Memrá", el Verbo, y no indicará este último el Nombre de Dios, como una hipóstasis independiente?". Y prosigue: "Quispel trata de insinuar así la filiación lel Logos Iohanneo y de S. Justino. Uno y otro procederían en última instancia del *Memrá* judaico, porque tanto sus aspectos de Verbo-Hipóstasis, como mediador (de creación y revelación) entre el Padre y los hombres, se hallan ya en el *Sem* o *Memrá* hebreos. *El Nombre Propio* (*kyrion 'onoma*) hipostático y mediador, del *Evangelium Veritatis*, confirma al parecer lo mismo. ¿No sería también aquí una dependencia judaica?".

y al Hijo" [30]. El juicio de Orbe es acertado en el sentido de que las especulaciones judías en torno al Memrá, como hemos dicho, no tienen un carácter metafísico, es decir, no se proponen explicar las relaciones entre el Memrá y Dios. Sin embargo los textos de Neofiti muestran una especulación exegético-midrásica que pone el término Memrá en sustituciones originales como si el Nombre de Dios al revelarse fuese el apelativo de Memrá; ahora bien es este súbstrato el que puede representar el punto de partida para las consiguientes construccions gnósticas acerca del Nombre. La doble corriente, helenista de una parte y del Spätjudentum por otra. puede tener un mismo comienzo en la tradición judía acerca del "Nombre" de Dios en cuanto se revela (Memrá).

Nuestra opinión pues, coincide con la de Quispel, en los antecedentes literario-ideológicos. Aunque no en el carácter hipostático de Memrá. En el fondo, tanto de las especulaciones judiocristianas acerca del Nombre como de las especulaciones judías esotéricas, hay que contar con la posible influencia de la especulación midrásica exegético-teológica del Nombre divino Memrá de YY. continuado en la apelación divina "el que habló y fue hecho el mundo".

Una prueba de este estado de cosas la encontramos en los documentos de *la pregnosis judía* tal y como han sido presentados también por el mismo Quispel [31]. Este estudia la documentación del pregnosticismo judío sobre todo esotérico en sus especulaciones sobre la existencia, naturaleza y funciones de un ser divino llamado Angel de Yahvé, príncipe de la luz, investido por el Dios supremo de la posesión del nombre divino, encargado por Dios de ser su apóstol acerca de los hombres, su mensajero, su elegido, su lugarteniente, su mesías [32]. Estas especulaciones giran todas en torno a los misterios de la creación, a los misterios del trono divino, y los misterios de la época escatológica, cuando el Trono y la Kabod divinas serán de nuevo manifestadas al mundo [33].

Tres son los documentos que examina:

—*III de Henoch*. He aquí un pasaje que coincide en terminología con Jn 3,35:

30 A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, I, p. 78. Orbe escribe estas páginas cuando todavía no ha aparecido el estudio de Quispel que citaremos en la nota siguiente.

31 G. QUISPEL, a. c. en nota 3, pp. 199-204.

32 Cf. Ex 23,21b: (Escucha la voz del ángel) TM: Porque lleva mi nombre; Jr I-L-: Porque en mi nombre (es) el Memrá (su Memrá); Ngl: Porque el nombre de mi Memrá es invocado sobre él.

33 Los textos targúmicos sobre el "trono" de Iqar pueden verse en *Gloria de la Shekiná* p. 191 (Neofiti), 203 (Onqelos), 218 (Pseudojonatán), 230 (Fragm. del Cairo).

"Yo me complazco en Metatrón mi Siervo y he puesto en él mi amor y a él sólo he dado mi confianza y mi encargo puesto que él es único entre los hijos del Cielo" (XLVIII, D 9) [34].

—*Apocalipsis de Abrahán* (70-120 d. C.). Este apocalipsis contiene ya la mística de la Merkabah, el carro divino de Ezequiel 1,26 y las siete hekkaloth que es necesario pasar antes de llegar al trono de Dios.

—*Especulaciones de la Secta de los Magharias*. A pesar de que las fuentes para la exposición de su pensamiento sean muy posteriores, esta secta es antiquísima; conciben al Mesías como el Enviado, el "apóstolos" de Dios sobre el cual ha colocado un nombre y cuya venida —partida de un estado glorioso y celeste— equivalía a la venida del mismo Dios.

Quispel cree que estas líneas de pensamiento son paralelas a las que encontramos acerca de la teología del nombre en el Evangelio de la Verdad, el libro de Jeu y en el Evangelio de Juan. Nosotros añadiríamos, a base de los textos citados en Dios Palabra [34a] del TP, que también en la literatura targúmica tenemos, más que un paralelo, un comienzo de esta tradición.

En este sentido nos atrevemos a sugerir un texto del Targum importante como punto de partida de la especulación sobre el Nombre en Valentín y su Escuela, especialmente a la luz de un Fragmento de Valentín en que se habla de que "El Nombre completó lo deficiente de la plasmación" [35]. El texto targúmico a que nos referimos es N Gn 1,1 "Desde el principio el Hijo de Yahweh con sabiduría terminó los cielos y la tierra".

---

34 Aunque el nombre Metatron pueda ser denominación posterior, la idea es precristiana o típica de la especulación judía esotérica. En ésta el Metatron (pequeño Yahvé) es llamado a conducir a los hombres al trono de Dios.

34a *Dios-Palabra* p. 637-638.

35 A. Orbe, *En los arbores de la exégesis Yohannea* (Joh 1,3) Est. Val. II, 1955, p. 353ss. Excursus 21, concede gran importancia a este fragmento de Valentín en el que se hace alusión al Nombre. A nuestro intento de esclarecer los contactos con la tradición exegética del TP se presta especialmente la frase que subrayaremos en el texto que traduce así el autor: "Cuando la imagen es inferior al Rostro Vivo, tanto es menor el Kosmos que el Eon viviente. ¿Cuál es, según eso, la razón de la imagen? La Majestad del Rostro que ha proporcionado al Pintor el modelo, a fin de ser honrado mediante su Nombre. Pues originariamente no se halló forma alguna, sino que *el Nombre completó lo deficiente en la plasmación* (to hysteresan en plasei). Empero también lo invisible de Dios coopera a la Fe del que fue plasmado".

Para Orbe "El verdadero Dios es el Rostro vivo, o viceversa" (p. 354) equivalente al "Bythos" o más bien (al) Unigénito de Dios (Ibidem). La imagen del Unigénito es el Demiurgo (p. 357). Este estaría representado como pintado por Sofía (p. 363) siguiendo una concepción platónica (358), a imagen del Unigénito (363).

A nosotros nos interesa destacar la coincidencia de la fórmula "*el nom-*

Aunque en el Targum no haya indicios de una especulación metafísica, las coincidencias terminológicas tan precisas nos hace pensar en la posible excrecencia del pensamiento gnóstico a partir de ideas del mundo judío. Por otra parte la referencia a Gn 1,1 en la tradición palestinense, nos explicaría también el desarrollo gnóstico de la Sabiduría en la creación. Este y otros textos del targum palestinense podrían haber servido para concebir el Memrá como nombre divino y la Sabiduría como medio en que la acción creadora se realiza. El resto se debería a las amplificaciones típicas del gnosticismo.

Así considerado Gn 1,1 contendría uno de los esbozos del pregnosticismo judío, y la razón de palabra primordial sería evidente. (Utilizamos aquí el término pregnosticismo tanto en el sentido de comienzo de especulación, como en el sentido cronológico). Evidentemente en el TP se trata de una especulación de carácter exegético, en el Gnosticismo de carácter metafísico.

Advertir finalmente que en Qumrán se encuentra ya un desarrollo sobre la Merkabá (en la Liturgia Angélica, cf. Excursus VI) y el II de Baruc tiene asimismo algunas especulaciones sobre el Trono (cf. Excursus V).

3.—LA GLORIA.

En una síntesis de la obra iluminadora de Cristo [36] se presentan a los niños (= gnósticos).

> "A los cuales pertenece el conocimiento del Padre. Recobrado el vigor recibieron los aspectos del rostro del Padre. Conocieron; fueron conocidos; fueron glorificados y glorificaron".

---

bre completó la deficiente en la formación", con la frase técnica en el TP: *"El Memrá de YY. completó"*. Para esta expresión, véase *Dios-Palabra* p. 147-148.

Sobre la majestad del Rostro cf. A. ORBE, Ibid. p. 363 donde expone el sentido de la expresión "la grandeza del rostro" (en el Excursus VIII, supra p. 328, nota 8, hemos aducido ya la primera parte de esta cita de Orbe a propósito de *megalōsynē* en Clemente Romano). Según Orbe se adivina fácilmente el significado de *megalōsynē*. En su opinión "'megalōsynē tou prosopou' equivale a 'tò akatàlepton' de ET 29 y mejor aun a 'to aóraton Onoma, hoper estin ho Huios Ho Monogenés' de ET 26,1". El mismo autor en el tomo I de Estudios Valentinanos, p. 76 y 77 explica la Noción del Nombre invisible aplicada al Unigénito y el Nombre Visible aplicada al Hijo (cf. esquema p. 77). No acertamos a ver sin embargo como puede esto conciliarse con la última frase de la nota 33b que acabamos de copiar en la que el nombre invisible es el Hijo, Unigénito. El mismo autor nos ha manifestado de palabra que la doble vertiente del "ónoma 'aoraton" y "'onoma oraton", aplicadas al Monogenés y a Cristo, hay que entenderla por medio del "orismos" que hace que lo invisible se convierta en visible.

36 N.º 6 Erbetta, pp. 522-523.

El concepto de gloria por su unión con rostro y conocimiento y visión parece estar dentro de la simbólica del judaísmo bíblico-targúmico [36a].

Un poco más adelante con motivo de la descripción de la procesión del Verbo manifestado por el libro vivo se habla de que "su gloria lo ha exaltado" [37]. En este lugar hallamos unidas las dos asociaciones Verbo y Gloria típicas de los targumistas y de S. Juan y en este caso también con la conexión entre gloria y exaltación.

En la sección sobre el Padre origen y meta [38] se dice que los que han salido del Padre y que volverán a él "han sido manifestados para la gloria y la alegría de su Nombre" [39].

Finalmente en la parte última —el deseo de los bienaventurados— se pone como una de las razones por las que estos llegan al abrazo del Padre.

> "No han menospreciado la Gloria del Padre ni lo han considerado pequeño, amargo, irascible, sino inocente, sin aristas, dulce, conocedor de cada espacio antes de su existencia, para nada indigente de instrucción" [40].

La asociación de gloria y menospreciar es de ascendencia targúmica.

CONCLUSIÓN

En el *Evangelio de la Verdad* encontramos una mezcla de las especulaciones hebreas en torno al Nombre "dentro de un esquema griego —de sesgo estoico— muy simple: El Noûs, el Logos (= Nombre) interno y el Logos (= Voz, Nombre) prolaticio. Dios pone en movimiento el Intelecto personal del Hijo hasta convertirle en Nombre (= Verbo) subsistente (creador y salvador) asequible al hombre iluminado, a fin de que el hombre conozca en el Nombre subsistente (en figura humana) la forma personal del impersonal e informe Dios" [40a].

36a Cf. *Gloria de la Shekiná* p. 27.

37 N.° 13 Erbetta, p. 525. El texto lo hemos dado completo en el apartado 1.

38 N.° 34, Erbetta, p. 531.

39 Esta frase procede inmediatamente al desarrollo sobre el Nombre de que hemos hablado anteriormente (p. 465 y nota 22).

40 N.° 43 Erbetta, p. 533.

40a Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica*, I, 45 que añade "El Hijo es el Nombre propio. Posee la Forma del Padre en propiedad, no de prestado; porque la recibió en virtud de la generación. Engendrar y *nombrar* dicen lo mismo".

III.—EL APOCRYPHON JOHANNIS [41]

En esta obra del primer movimiento gnóstico de Egipto (primera mitad del siglo segundo), resumida por Ireneo en el capítulo 29 del Libro I, encontramos un gnosticismo bajo la forma de un comentario del Génesis [42].

La forma literaria en las versiones coptas es la de una aparición del Señor resucitado a Juan en el Monte de los Olivos. En una primera parte (hasta el n.º 42) se trata de una larga introducción de "alta cosmogonía" seguida de una segunda (49ss) en forma de diálogo en que el vidente pregunta sobre diversos aspectos especialmente soteriológicos. En esta sección destaca una unidad (n.º 78-81) especie de catecismo sobre el *eschaton* individual. La conclusión es la típica de los evangelios gnósticos: el texto será entregado sólo a los iniciados.

Según Erbetta "La citación de Ireneo no hace alusión al marco literario... Este es ciertamente posterior, como la conclusión y la forma dialogada del texto" (s. III?) [42a].

Los puntos de vista que hemos encontrado en el gnosticismo sincretista (Hermetismo) volvemos a verlos ahora en esta literatura gnóstica herético-cristiana. En concreto examinaremos algunos lugares en que la doctrina del Logos está puesta en conexión con las especulaciones acerca de Génesis, 1. El hecho de encontrarnos los términos Logos, Espíritu Santo y Sabiduría nos orientan hacia la tradición targúmica palestinense de Gn 1,1-2.

---

41 Cf. En Erbetta o. c., pp. 160ss. una extensa bibliografía. De este escrito, además del texto de Ireneo poseemos cuatro versiones copto-sahídicas con influjo de otros dialectos, especialmente el subachmímico: Pap. Ber. 8502 (B6) y tres códices provenientes de Nag Hammadi (C 6 II, III y IV). R. McL. Wilson, (art. c. en nota 12), p. 294 incluye el Apócrifo de Juan entre las reelaboraciones cristianas de escritos gnósticos originariamente no cristianos. Por su parte Ph. Perkins (a. c. infra en nota 140) p. 380 indica que el Apócrifo de Juan tiene un sistema gnóstico propio (Padre, Madre e Hijo). Esta triada es identificada con el Revelador gnóstico en la epifanía introductoria. El logos sería pues una adición al sistema gnóstico.

42 J. Daniélou, Théol. du Jud..., pp. 90-92. Sobre el Génesis como fuente de las especulaciones del gnosticismo judiocristiano, en especial sobre el Apocryphon Johannis, cf. un buen resumen en la misma obra p. 89-96, "Ce gnosticisme s'exprime sous la forme d'un commentaire de la Genèse, comme dans les autres ouvrages que nous aurons à considérer. Or nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que l'exégèse spéculative de la Genèse était un des traits de Judaïsme contemporain du Christ, donc le judéochristianisme a hérité" (p. 90).

42a o. c., p. 163.

A).—*En relación con el Logos.*

En la genealogía de los eones [43] el autor no se refiere explícitamente al Génesis. No faltan sin embargo frases como ésta que indican una dependencia de Gn 1 con la indicación del Logos creador:

> "El Espíritu Invisible deseaba hacer alguna cosa por medio de una Palabra; su Voluntad vino a ser corpórea; la Voluntad se reveló a sí misma y con la Inteligencia (Nous) y la luz (Monogenés) asistió mientras alababa (al mismo). El Logos seguía a la Voluntad puesto que por medio del Logos, Cristo creó todas las cosas" [44].

A pesar de la coloración y amplificación gnóstica es difícil no reconocer la afirmación de la creación de todas las cosas por el Logos. Tengamos en cuenta que las alusiones al Génesis son múltiples, sobre todo a partir del n.º 43 [45] donde se habla de la madre (Sabiduría: Sofía) que comienza a moverse en las tinieblas por encima de las aguas. Según Daniélou [46] se trata pues de un comentario al Génesis que reposa a su vez sobre un comentario judío o judiocristiano al cual se le ha dado una coloración propiamente gnóstica [47]. También la imposición de nombres es atribuída en

---

[43] He aquí como la describe Erbetta (o. c. p. 163). El espíritu invisible del que se ha dicho que está inmerso en la luz pura y fuente de agua viva (6-13) "comienza a pensar. Este pensamiento o ennoia se vuelve autónomo. Así tiene origen Barbelo: el ser supremo tras el Dios supremo. A la oración de éste (de Barbelo) aparecen otras cuatro hipóstasis: Pregnosis, Incorruptibilidad, Vida eterna (y Verdad). Estas con Barbelo a la cabeza forman la péntada femenina de eones al lado de la cual se sitúan tras el Espíritu Invisible, el Monogenés, llamado también Cristo o Autogenés, el Nous, el Querer y el Logos. Son los consortes pertenecientes a la péntada masculina. Entre todas las emanaciones recordadas, Cristo desempeña con Barbelo una parte de primer plano. El es constituído Dios universal y omnipotente (14-24)". Las sucesivas y complicadas derivaciones del mundo celeste y en especial la caída de Sofía y su fruto: el monstruo Yaldabaot-Saclás puede verse Ibid. pp. 163-164 y pp. 173-174 (nota). Para la caída de Sofía véase n.º 32ss. (pp. 170-171).

[44] Erbetta n.º 23, p. 169, R. M. GRANT, *Gnosticism, an Anthology*, p. 73.

[44a] R. McL. WILSON, (o. c. en nota 12) describe así el puesto de Jesús en el Apócrifo de Juan: "Profesor van Unnik long ago observed that in the Apocryphon of John Jesus appears simply as the bringer of *gnosis*, which is the real redeeming power, and that his figure could be removed completely without any fundamental change to the book" (p. 292).

[45] Erbetta, p. 174ss.

[46] J. DANIÉLOU, o. c. p. 91.

[47] Sobre la secta de los Naassenos y su filiación con el Génesis, cf. J. DANIÉLOU, o. c., p. 95: "Nous sommes donc toujours dans le contexte pre-

n.º 37 [48] a la majestad del cielo mientras que por su parte Saclas (el demiurgo malo) pone los nombres a los ángeles conforme a su fantasía y a su fuerza.

La creación del mundo inferior, atribuída a Jaldabaoth-Saclas, es también obra de la palabra:

> "Por lo cual se hizo llamar *el Dios*, rebelándose contra las hipóstasis de las cuales había salido. El unió siete fuerzas con las potencias. Mediante su palabra estas vinieron a la existencia. Les dio un nombre y estableció así otras potencias comenzando desde lo alto" [49].

Aunque el Logos en el A. de J. es una adición a un sistema gnóstico original (cf. nota 41) y Cristo aparece como uno de los eones Autogenés, cuya expresión hacia fuera es Set y cuya final manifestación es Jesús, el autor ha conservado la concepción de la creación por la palabra.

B).—*En relación con la gloria.*

Ya hemos hecho anteriormente mención de la luz como característica del Espíritu invisible (n.º 6-13) [50]. Por ello Barbelo que es el reflejo del Espíritu invisible es la semejanza de la luz, la imagen del Invisible, "el eón perfecto de la gloria" (n.º 14-16) [51].

CONCLUSIÓN

Tras exponer el abigarrado sistema gnóstico del *Apocryphon Iohannis* con Barbelo (la década de eones inmanentes a Dios Padre) y Cristo (la dodécada de eones manifiestos) resume así Orbe la posible intención del escrito: "En consecuencia, el *Apocryphon Iohannis* apuntaría, mediante la péntada (= década) de Barbelo, a la prehistoria divina del Cristo Verbo y salvador del Universo; y mediante la dodécada de los cuatro luminares, a la complementaria de Sofía (= Espíritu Santo personal)" [51a].

---

mier a l'intérieur de cette gnose juive sur la Genèse, dont l'importance nous apparaît si grande, comme arrière-fond commun des représentations tant judeo-chrétiennes que gnostiques".

48 Erbetta, p. 172.

49 N.º 40, Erbetta, p. 172.

50 Erbetta, pp. 166-167.

51 Erbetta pp. 167 final y 168 comienzo.

51a A. ORBE, *Cristología gnóstica*, o. c. I, p. 44.

NOTAS COMPLEMENTARIAS SOBRE OTRAS OBRAS GNOSTICAS AFINES AL APOCRYPHON JOHANNIS.

1).—HIPÓSTASIS DE LOS ARCONTES.

De contenido paralelo a algunas partes del Apócrifo de Juan es el escrito llamado *Hipóstasis de los Arcontes* (CG II, 4; I-II-III); [52]. También aquí tenemos un desarrollo sobre cosmogonía a base de Gn 1-6. En este escrito tiene un puesto especial Samael (el dios ciego) [53]. Detalle importante porque en T. P. también aparece como origen de la concepción de Caín. Estamos pues también aquí ante desarrollos gnósticos de origen judío o al menos con elementos judíos. Por otra parte también se habla de Saclas Jaldabaoth [54].

La terminología es también interesante. Así se habla:

Del *Padre de la Verdad* [54a] casi como en una fórmula de invocación inicial "En el espíritu del Padre de la Verdad"; igualmente del *Espíritu de la verdad*, II, 7 [55] que mora en las almas que han venido de lo alto.

Se habla también de *Elelet* (¿Lilit?), el gran ángel, una de las cuatro lumbreras que están delante del gran Espíritu invisible [56]. La figura de Norea, hija de Lot, tema de un libro fuente de nuestro escrito, indica también la filiación judía de la temática, aunque integrada en un esquema gnóstico.

2).—TRATADO SOBRE EL ORIGEN DEL MUNDO.

También dependiente del *Génesis* (1-3) y del *libro de Norea* (como *Hipóstasis de los Arcontes*) nuestro escrito [56a] contiene una curiosa aglomera-

---

[52] Erbetta, I/1 pp. 187-191. R. McL Wilson, o. c. en nota 12 incluye la *Hipóstasis de los Arcontes* entre las reelaboraciones cristianas de escritos gnósticos originariamente no cristianos (p. 294).

[53] Cf. Erbetta, n.º 1, p. 181.

[54] Passim v. gr. II, 3, Erbetta, p. 190.

[54a] Introducción Erbetta I/1 p. 187.

[55] Erbetta, p. 191.

[56] Erbetta, I/1 p. 190.

[56a] CG II,5 = XIII,2: (¿siglo III?). R. McL Wilson, a. c. en nota 12, p. 295 expone el debate en torno a si esta obra debe considerarse como una reelaboración cristiana de un escrito gnóstico, o si debe considerarse como una degradación de una obra cristiana en la que se llega a que Cristo deje de ser el centro.

ción de materiales judíos, griego-helenistas, egipcios y bíblicos [57]. Encontramos las acostumbradas figuras de Jaldabaoth, Pistis Sofia (y Sofia Zoe) y la figura del triple Adán. También juega un papel importante Sabaoth, el hijo de Jadabaoth.

Desde el punto de vista literario estamos ante un tratado (no un apocalipsis) y el método es fundamentalmente una exégesis (gnóstica) de los tres primeros capítulos del Génesis.

Para el interés de nuestro trabajo anotaremos.

A).—*El Logos.*

Aunque en el conjunto de la obra el Logos no tiene gran relevancia, al final de ella (c. 69) a propósito del plan salvífico, encontramos el siguiente lugar:

> "Ahora bien el Logos, superior a todos, ha sido enviado solamente para este fin: para predicar (Kerússein) a propósito de lo que no es conocido. El ha dicho "No hay cosa escondida que no se manifieste y lo que no ha sido conocido será conocido". Estos (*los seres de los modos antedichos*) han sido enviados para manifestarse en lo que está escondido y en las siete potencias del caos y en su impiedad. En tal modo lo (?) han condenado a muerte" [58].

Es digna de notarse la conexión entre la mención del Logos y la referencia inequívoca a Jesús de Nazaret. Aunque esta conexión puede ser secundaria [58a].

La idea de la fuerza creadora de la palabra aparece también en diversas ocasiones.

> "Todo lo que existe por medio de la palabra lo perfeccionaron los dioses, los ángeles y los hombres" [59].

> "Su pensamiento (el del arconte) se perfeccionó mediante la palabra y se manifestó en un espíritu que iba y venía sobre las aguas" [60].

---

57 Cf. Erbetta I/1 p. 192.

58 Erbetta I/1 p. 204.

58a PH. PERKINS (a. c. infra en nota 140) p. 380 indica que este lugar es una interrupción dentro de la descripción de la venida final de la revelación a través del Hombre inmortal y el gnóstico.

59 N.º 7, Erbetta, p. 194.

60 N.º 9, ibid.

> "El arconte pues pensó conforme a su naturaleza y creó por medio de la palabra un ser andrógino. El arconte abrió su boca y se glorió" [61].

Acerca de la palabra de Sofía-Zoe (hija de Sofía) llamada Eva que pronuncia una palabra sobre Adam postrado se dice: "Su palabra fue inmediatamente realidad (*ergon*)" [62].

B).—*La gloria.*

Al describir el fin, el autor nos dice en el último número de la obra [63].

> "La luz retornará a su raíz y la gloria del no engendrado (*agennetos*) se manifestará y llenará todas las eones... Los que no han llegado a ser perfectos en el Padre no engendrado recibirán sus glorias en sus eones y en sus reinos inmortales".

El concepto de gloria aparece asociado tanto a la naturaleza de la divinidad como al concepto de recompensa-reposo. Este mismo sentido aparece en la siguiente frase:

> "Estos entrarán en el lugar santo de su padre y reposarán en descanso y gloria eterna inefable y en alegría que no cesa" [64].

También en conexión con el concepto de gloria está la mención frecuente en toda la obra del Adán luminoso (cf. la gloria de Adam) [65].

El carro-trono de Sebaoth [66] que nos recuerda al carro-trono de Ezequiel, esta "en luz de grande urbe que lo recubre" [67].

3).—EL APOCALIPSIS DE ADAM [68].

Este escrito en el que Adam comunica a su hijo Set los destinos del futuro (de ahí Apocalipsis) es quizá "la elaboración gnóstica posterior (siglo III) de un escrito fundamentalmente judaico que contenía tradiciones del Antiguo Testamento y del tardío judaísmo" [69]. Este documento judío sería del siglo I-II d. C.

---

61 N.º 10, ibid.
62 N.º 46, Erbetta, p. 200.
63 N.º 74, Erbetta, p. 205.
64 N.º 68, Erbetta, p. 204.
65 Cf. v. gr. el comienzo de los números 35, 36, 37 en Erbetta, p. 198.
66 N.º 18-20 Erbetta, p. 195-196.
67 N.º 20, Erbetta, p. 196.
68 C. 6. V, 5s. III. Erbetta I/1 pp. 206-211.
69 Erbetta, I/1 p. 207.

El apocalipsis propiamente tal describe una triple intervención del mundo del *pneuma* en favor de la semilla de Set y sus afines (liberación, del diluvio, liberación del peligro de asedio con fuego, cf. Gn 18; liberación en la última época de mundo).

El contenido, como el mismo título indica, tiene referencias continuas a los personajes y acontecimientos bíblicos de los primeros capítulos del Génesis [70].

Para nuestro interés subrayamos:

A).—*La simbólica de la gloria aparece en los* siguientes pasajes:

—la gloria de Adam.

> "Cuando Dios (*el arconte del mundo inferior*) me creó de la tierra juntamente con Eva, tu madre, paseaba con ella rodeado de gloria, aquella (gloria) que ella había visto en el eón en el cual habíamos venido a la existencia [71].

Un poco más adelante [72] se habla de la pérdida de dicha gloria.

—La gloria de la descendencia de Noé, gloria de los eones participada [73].

—La gloria de los liberados del fuego [74].

—La gloria de la lumbrera (Set?) que volverá por tercera vez [75] y pasará [75a] para no ser vista por las fuerzas. Por trece veces se repite en boca de los trece reinos el estribillo siguiente:

> "El recibió gloria y fuerza y así ha llegado sobre el agua" (del pléroma?) [76].

---

70 La mención de Saclas (II, 9, Erbetta, I/1 p. 209) nos indica que estamos en la misma escuela de los escritos anteriormente analizados (Tratado del origen del mundo e Hipóstasis de los Arcontes).

71 I,1 Erbetta ,I/1 p. 208.

72 I, 2 ibid.

73 II, 2 Erbetta, I/1 p. 208. El texto tiene lagunas. Otras menciones de gloria en II, 9, ibid.

74 II, 11 Erbetta, I/1 p. 209.

75 II, 12 Erbetta, I/1 p. 209.

75a II, 14 ibid., p. 210.

76 II, 15-27, Ibid., p. 210. He aquí el origen del Salvador según los trece reinos: 1) del Señor del Reino Santo; 2) del gran Profeta; 3) del vientre de la Virgen; 4) de la Virgen; 5) de la gota del cielo; 6) de un eón; 7) de la gota del cielo; 8) de nube rodeando una roca; 9) de una de las nueve musas; 10) de nube del deseo divino; 11) de la hija del Padre; 12) de las dos lumbreras; 13) el logos es parte de todo arconte.

Dentro de la simbólica de la gloria están también las menciones de "la nube de la gran luz" [77] y los "ángeles de la gran luz" [78].

B).—*Mención del Logos.*

En II, 27 [79] al final de la enumeración de los trece reinos se dice:

> "El reino decimotercero dice de él (el astro-lumbrera): Todo parto de su arconte es *logos*. Este *logos* ha expresado decisión en aquel lugar" (y sigue el estribillo).

En la conclusión [80] se dice:

> "Este es el conocimiento oculto que Adam dio a Set, este es, el santo bautismo de aquellos que conocen el conocimiento eterno por modo de los engendrados del *logos* (logogenés)".

—*Mención de "palabras".*

Las palabras del Dios de los eones serán llamadas "palabras de la incorruptibilidad y de la verdad" [81].

IV.—PISTIS SOPHIA [82].

Se trata de un diálogo de Jesús con los discípulos después de la Resurrección.

Los cc. 1-28 contienen particulares relacionados con la Ascensión del Señor y contemporáneamente con la Transfiguración. Jesús subiendo al cielo lleva a *Pistis Sophia* (¿La Sabiduría asistente a la Creación?; ¿Una hipóstasis divina femenina de la sexta emanación del Salvador?), a la morada precedente, el eón 13.

En los cc. 29-82 se narran las aventuras de la hipóstasis venida a menos [83].

---

77 II, 3, Erbetta, I/1 p. 209.
78 II, 5, Ibid.
79 Erbetta, I/1 p. 210.
80 III Erbetta, p. 211.
81 II, 31 Erbetta, p. 211.
82 Erbetta, I/1 p. 368ss.
83 Erbetta, I/1 p. 396.

En los cc. 83-135, es decir, hasta el fin del libro III de *Pistis Sophia* el tema general gira en torno a las cuestiones que conciernen los misterios de la luz, especialmente los misterios más elevados, los misterios del Inefable y del Primer misterio. 39 de las 46 cuestiones aducidas son presentadas por María Magdalena [84].

Este escrito gnóstico de la segunda mitad del siglo III (el libro IV quizá de la primera mitad del mismo siglo) [85] contiene ya un complicado sistema cosmológico, antropológico y soteriológico.

A).—*Una síntesis de cosmografía gnóstica encontramos* en la respuesta de Jesús a María a propósito de la pregunta de ésta sobre la naturaleza de los 24 invisibles (delante de los cuales Sophia había proferido el himno del cap. 84).

Tras indicar que no hay nada en este mundo que pueda asemejárseles, Jesús le asegura que cuando les conduzca a ella y a sus hermanos y compañeros discípulos a todos los lugares de lo alto quedarán grandemente admirados. En una secuencia ascendente se van indicando los siguientes escalones.

—los espacios del primer misterio

—el lugar de los arcontes del destino
entonces "consideraréis este mundo de frente a vosotros como tinieblas oscurísimas" [86] (como un pequeño grano de polvo)

—los 12 eones
entonces "el lugar de los arcontes del destino será para vosotros como tinieblas oscurísimas" [87] (como un pequeño grano de polvo)

—el eón 13
entonces "los 12 eones serán para vosotros como tinieblas oscurísimas"[88] (como un pequeño grano de polvo)

—el lugar de los del medio
entonces "los 13 eones (los del eon 13?) será para vosotros como tinieblas oscurísimas" [89] (como un pequeño grano de polvo)

—el lugar de los de la derecha
el lugar de los del medio (error: de la derecha) "será para vosotros

84 Erbetta, I/1 p. 453.
85 Cf. Erbetta, I/1 p. 372.
86 Ibid. p. 454, lin. 20b-21b.
87 Ibid. lin. 30b-31b.
88 Ibid. lin. 39b-40b.
89 Ibid. p. 455, lin. 3.

como la noche en el mundo de los hombres" [90] (como un pequeño grano de polvo)

—la tierra de la luz, es decir, el tesoro luminoso
el lugar de los de la derecha "os parecerá como el mediodía del mundo de los hombres cuando no ha salido el sol" [91]

—el lugar de la heredad
"la tierra de la luz será para vosotros como la luz del sol en el mundo de los hombres" [92] (como polvo).

Este impresionante producto de la imaginación deja entrever a lo que queda reducido el mundo de los hombres. Parecería que es el caos [92a].

B).—*La antropología gnóstica*, o quizá mejor la concepción gnóstica sobre la naturaleza de los seres personales, (entre los cuales están los hombres) es la siguiente según Pistis Sophia: Están compuestos de una "mezcla" de luz y tinieblas [93]. Por ello "los misterios de la luz purifican el cuerpo de la materia y lo transforman en luz genuina muy pura" [94]. En el cap. 111 se describen los elementos componentes del hombre: fuerza, alma, espíritu de contrafacción y cuerpo" [95]. También en los cc. 131-132 [96] encontramos el desarrollo de una serie de elementos de la antropología gnóstica: Descripción del alma esclava del espíritu de contrafacción [97], descripción del hado atado al alma [98]; concepción del cuerpo [98a].

C).—*La Soteriología gnóstica* puede resumirse en la siguiente expresión: "Sophia caída y penitente, tiene fe de que será librada del caos en que está inmersa" [99]. La forma de ser liberada es por la instrucción sobre los misterios. Como veremos enseguida (apartado F, a) el descenso del Salvador tiene como finalidad la comunicación de los misterios purificadores. Así el conocimiento es la vía de salvación como el olvido había sido la causa de la perdición o extravío.

La Soteriología confunde en realidad con la Escatología.

---

90 Ibid. lin. 14.

91 Ibid. lin. 23-24.

92a Véase también más adelante el texto que citamos en p. 487-488.

92 Ibid. lin. 33-34.

93 Ibid. p. 471, lin. 20b-30b.

94 Ibid., véase la nota 44 de la misma página en Erbetta.

95 Erbetta, I/1 p. 481, nota 55.

96 Ibid. p. 497-501.

97 Ibid. p. 498, lin. 35b ss.

98 Ibid. p. 500, lin. 30ss. Sobre el fatalismo también en p. 501, lin. 15b-20b y p. 515 (los astros y las cualidades del alma).

98a P. 500 lin. 16ss.

99 Köslin en Erbetta, I/1 p. 371.

D).—*La Escatología gnóstica* en la *Pistis Sophia* tiene dos perspectivas.

a) Multitud de suplicios que terminan con la aniquilación de los malos [100]; se habla también de penas diversas según la diversa clase de pecados [101]; de diversos suplicios que terminan en enfermedades del nuevo cuerpo o en la aniquilación [102]; del castigo de los miembros de la secta libertina que serán arrojados a las tinieblas exteriores sin posibilidad de ser arrojados de nuevo en la esfera [102a]. De todos modos parece que encontramos el laxismo gnóstico también en *Pistis Sophia* en relación con el perdón de los pecados [103]. El laxismo sin embargo es atenuado a continuación [104]. La aniquilación parece identificarse con las tinieblas exteriores [105]; en otros lugares, como a propósito del castigo de los miembros de la secta libertina, se da la misma identificación pero se describen las tinieblas exteriores como un lugar "donde no hay piedad ni luz sino gemido y temblor de dientes" [106]. ¿Podría sugerir esta localización el elemento de eternidad? Es interesante observar no obstante que existen fórmulas de sacar las almas de los impíos de los tormentos [107]: hacer por ellos el misterio del inefable; véase también la fórmula compleja para un abandonado [108] de manera que se podría preguntar si al final todos pueden salvarse. Se habla también de la intercesión por los difuntos [109].

b) En cuanto el aspecto positivo de la escatología: la salvación, es decir la subida al reino luminoso es el tema de desarrollo en todo el libro.

Además de los escalones que hemos citado en el apartado de la cosmografía gnóstica y a continuación de ellos, encontramos una descripción de la consumación en que aparecen los 12 salvadores del tesoro y las 12 órdenes de cada uno de ellos, a saber: las emanaciones de las siete voces y de los cinco árboles [110]. Es una síntesis de la soteriología y escatología gnósticas. En una interpretación curiosa de los primeros últimos del Evangelio se dice:

---

100 Ibid. p. 478, lin. 20ss.; p. 479, lin. 15; p. 489, lin. 35; p. 493-494.

101 Ibid. p. 507-509.

102 Ibid. p. 514.

102a Ibid.

103 P. 488, lin. 1-17 y p. 490, lin. 35-18b. La prueba escriturística es a base de una exégesis gnóstica de Ps 31,1-2.

104 Ibid. p. 488-489.

105 Ibid. p. 489, lin. 35.

106 Ibid. p. 514, lin. 37b s.

107 Ibid. p. 494-495.

108 Ibid. p. 495-496.

109 Véase p. 479.

110 Erbetta I/1 pp. 456-458.

"Todas las almas del género humano, que recibirán los misterios de la luz, irán adelante en la heredad de la luz, precediendo a todos los arcontes que se han arrepentido y a todos los del entero lugar de los de la derecha y a todos los del entero lugar luminoso" [111].

La escatología se funde, pues, con la soteriología en una descripción abigarrada del proceso salvífico de las partículas luminosas y de perdición de lo material.

E).—*La predicación y moral gnóstica.*

La profunda sustancia gnóstica del escrito se muestra en la predicación gnóstica. Esta tiene una finalidad sintetizada así por María Magdalena:

"Lo que mis hermanos predican entre el género humano a fin de que los hombres escuchen, se arrepientan, se salven de los terribles juicios de los arcontes malvados, lleguen a lo alto y hereden el reino luminoso" [112].

Su contenido es el siguiente: "decid al género humano: renunciad a todo el mundo y la materia presente en él" [113].

De ahí brota la moral gnóstica de purificación de lo material [114]. Dentro de la predicación gnóstica está la llamada a la prisa para recibir los misterios (antes de que sea completo el número de las almas perfectas).

La gnosis se ofrece en el vehículo de una aparente terminología cristiana. Así los nombres: El Salvador, Jesús, María (4 mujeres aparecen: la Madre de Jesús, la Magdalena, Salomé y Marta), Juan, Pedro, Felipe, Tomás, Mateo, Andrés, Santiago y Bartolomé, etc. Así el recurso a los Evangelios [115] y el recurso a los salmos con que se trata de fundamentar la peni-

---

111 C. 87 Erbetta, I/1 p. 458, lin. 2-10.

112 Ibid. p. 458, lin. 15b-20b.

113 P. 472, lin. 3ss.

114 Véase p. 473, lin. 25 hasta p. 475, lin. 40: magnífico catálogo de vicios a huír y de virtudes a seguir (bienaventuranzas).

114a P. 492 lin. 30ss.

115 Cf. c. 83 Erbetta, p. 453, lin. 32b que cita a Mt 7,7-8; Lc 11,9-10; Una exégesis gnóstica del N. T. p. 497, lin. 15ss. (Haceos un amigo de la mammona de iniquidad; Lc 16,9); p. 499, lin. 12 (abandonar padre y madre); p. 509, lin. 17b (daré las llaves del Reino de los cielos; p. 510, lin. 5a-7b. (He venido a traer fuego a la tierra); pp. 484-485 (4 pasajes evangélicos y paulinos). Véase también pp. 487, 489, lin. 2b; p. 490, lin. 15ss; 491, lin. 18ss.; p. 492, lin. 14ss.

tencia de Sophia [116]. Para citar las palabras de la Escritura se emplea la expresión: (ha profetizado) tu "fuerza" frecuentemente con el adjetivo "luminosa" (profética) [116a].

F).—*Cristología gnóstica* [117].

Para nuestro propósito vamos a indicar algunos lugares que nos parecen especialmente interesantes.

a).—El tema del *descenso* de Jesús para comunicar los misterios y así salvar a Sophia de las tinieblas mediante la luz está expuesto en una sección que podemos llamar *síntesis gnóstica*. Se trata del *himno de la luz*

---

116 P. 411, lin. 46b (Ps 68,1-36); p. 413, lin. 23b (Ps 70,1-13); p. 414, lin. 26b (Ps 69,1-5); p. 415, lin. 45b (Ps 101,1-21); p. 417, lin. 34b (Dt 19.15 cf. Mt 18,16); p. 418, lin. 6 (Ps 87,1-18); p. 419, lin. 4 (Ps 129,1-8); p. 419, lin. 17b (Ps 81 initio); p. 420, lin. 25b (Ps 24,1-22); p. 422, lin. 42b (Ps 30,1-18); p. 424, lin. 34b (Ps 34,1-28); p. 426, lin. 52 (Ps 119,1-7); p. 427, lin. 16 (Ps 51,1-9); p. 427, lin. 47 (referencia al mismo Salmo); p. 428, lin. 7b (Ps 108,1-27); p. 429, lin. 18b (Ps 50,1-4); p. 430, lin. 47 (Od Sal. 5,1-9); p. 431, lin. 9b (Od. Sal. 1,1-4); p. 432, lin. 35 (Ps 84,10s); p. 435, lin. 45 (Ps 84,10s); p. 435, lin. 16b (referencia al mismo Salmo); p. 437, lin. 11b (Od. Sal. 6,8-18); p. 438, lin. 4 (y passim en p. 438-439) con motivo de la explicación de la Oda de Salomón 6,8-18); p. 440, lin. 15b (Ps 90,1-16); p. 441. 442 (passim) con motivo del comentario a dicho Salmo 90; p. 443, lin. 1-2 (Od. Sal. 25,1-9); p. 443 y 444 (passim, con motivo del comentario a la Oda de Salomón 25,1-9); p. 445, lin. 13 (Od. Sal. 22,1-11); p. 446 (passim) con motivo del comentario a Oda de Salomón 22,1-11); p. 447, lin. 1b (Ps 29,1-3); p. 448, lin. 14 (Ps 102, 1-5); p. 448, lin. 31b (Ps 39,1-3); p. 450, lin. 43b (Ps 7,1-7); p. 451, lin. 30b (Ps 7,12-17); p. 502, lin. 34 (que significa fuerza presente en Juan el Bautista con referencia a la cita de Mt 3,11ss; Lc 3,16.17). En algunos lugares la fuerza luminosa es como una potencia enviada por Jesús al caos para librar a Pistis Sophia, cf. Erbetta (p. 429, lin. 43, 47, 49 y p. 430, lin. 30).

116a La fuerza luminosa que Dios había enviado para salvar a Pistis Sophia se convierte en corona de luz (n.º 59, Erbetta, o. c. I/1, p. 430, lin. 30-33b). Véase también en n.º 60 (Erbetta, o. c. I/1, p. 432, lin. 1-25) la mención de las fuerzas luminosas que se convierten en un efluvio de luz.

117 Para la Cristología de *Pistis Sophia* puede consultarse la obra de A. Orbe, *Cristología gnóstica*, o. c. vol. I, p. 26-28 (sobre el Cristo preexistente). El autor hace notar que probablemente se ha perdido la clave que nos permitiría ver el puesto exacto de la figura de Cristo en el sistema de *Pistis Sophia*. Orbe da la siguiente explicación de las fantásticas amplificaciones de nuestro escrito: "*Pistis Sophia y los Libros de Jehú* multiplicaron, tal vez, riquezas en los varios estratos de cielo y de la tierra —germinalmente contenidos en la idea infinitesimal, mínima—, como quien se complace en describir su inacabable contenido para resaltar (implícitamente) la majestad de Dios. Si su mínima idea, rayo solitario de un Dios todo luz, esconde tantísimos tesoros, ¿qué será Dios mismo, aquello en que se goza Él con la plenitud de la mente vuelta a sí?" (p. 28).

que profiere Sophia ante los 24 invisibles [117a] sección que termina con estas palabras:

> "Este es el himno proferido por Pistis en medio de los 24 invisibles, queriendo darles a conocer todas las maravillas que había hecho Yo por ella y queriendo enseñarles que Yo había venido al mundo de los hombres y les había dado estos misterios" [118].

La misión del Salvador para la *cristología gnóstica* es comunicar los misterios:

> "Ningún alma del entero género humano sería salva ni podría heredar el reino de la luz si no les hubiese comunicado los misterios purificadores" [119].

Una descripción de la actividad del Salvador en esta tarea de comunicar los misterios se combina [120] con la referencia al ministerio terreno de Jesús y a la figura de Juan el Bautista. Pero la representación parece marcada con el docetismo. No se habla ni de encarnación ni de Cruz, sino sólo de predicación.

Jesús es el único que puede dar respuesta (a las preguntas de los discípulos) porque "todo lo conoces y estás consumado en el todo" [121].

En una réplica a la intervencia de María, la madre de Jesús, éste responde: "A ti también, María, que has recibido una forma que está en Barbelo, en relación con la materia y has recibido semejanza con la virgen de luz, tú con la otra María, la bienaventurada, por tu causa ha salido la oscuridad; de ti además salió el cuerpo material en que me encuentro, que he vuelto puro y limpio..." [121a].

La repetida promesa del Salvador de mostrar a los suyos las maravillas de los sucesivos estadios del Reino de la luz indica asimismo el sentido de la salvación que ofrece Cristo.

117a C. 81, Erbetta, pp. 451-452.

118 P. 452, lin. 30b-36b.

119 C. 100, p. 471, lin. 30b-37b.

120 P. 502, lin. 1-35.

121 P. 453, lin. 47b ss.

121a Erbetta, o. c. I/1, p. 431. Notar en la intervención de María la fórmula "Hijo mío respecto al mundo, Dios mío y salvador mío en cuanto a lo alto". En el n.º 61 (Erbetta, I/1, p. 432) se dice de nuevo de María: "Mi madre según la materia". A continuación aparece el niño Jesús y el Espíritu Santo como gemelos. En el n.º 62 Erbetta I/1, p. 435 encontramos de nuevo la expresión: "Señor mío, hijo mío y salvador mío".

b).—*Palabra*.

La palabra del inefable.

Curiosamente el término Logos no aparece con relieve en este escrito gnóstico [121b]. Sin embargo el sintagma "la Palabra del inefable" aparece en un lugar muy importante con motivo de la explicación de la emanación del todo en el misterio del inefable (c. 95) y del poder del misterio del inefable (c. 96).

> "El (¿el misterio?) es la única palabra del inefable. Os diré la distribución de todos sus misterios, los tipos de cada uno de ellos y el modo de su cumplimiento en todas sus figuras. Os diré el misterio del único, el inefable, todos sus tipos y todas sus figuras y su entera economía, a saber por qué él ha salido del último miembro del inefable. Aquel misterio en efecto es la erección de todos ellos; aquel misterio del inefable es además también una única palabra que está en la lengua del inefable; el es la economía de la solución de toda palabra que os he dicho. El que reciba la única palabra del misterio... si uno recibe la única palabra del misterio que os he dicho" [122].

Sigue la descripción de la acción que los recibidores vindicativos llevarán a cabo con las almas después de haber salido del cuerpo de la materia de los arcontes y se describe el vuelo del alma, como un gran efluvio luminoso, a través de los lugares de los arcontes y de todos los lugares de las emanaciones hasta llegar al lugar de la heredad del misterio que ha recibido, "esto es el misterio del único, el inefable y hasta que se una con los miembros de éste" [123]. El viaje es como una flecha. Tal hombre, a pesar de encontrarse (haberse encontrado) en el mundo, supera todos los órdenes y reinará conmigo, dice Jesús... Aquel hombre es yo y yo soy aquel hombre" [124].

El texto prosigue describiendo el término de la consumación con estas palabras que nos hacen ver de nuevo el abigarrado mundo de las concepciones gnósticas:

> "Cuando todo el mundo se disuelva, es decir, cuando el todo será llevado arriba y a la vez será llevado arriba el número de las almas perfectas; cuando yo sea el rey en medio del último asistente, rey sobre todas las emanaciones de la luz, rey sobre

---

121b Ph. Perkins, (a. c. infra en nota 140) no menciona Pistis Sophia entre los escritos que clasifica.

122 P. 464, lin. 52b ss. y p. 465 primeras líneas.

123 P. 465, lin. 7b-9b.

124 P. 466, lin. 1 y 5-6.

los siete amén, sobre los cinco árboles, sobre los tres amen y sobre los nueve custodios, rey sobre el niño del niño es decir los salvadores gemelos, rey sobre los 12 salvadores y sobre el entero número de las almas perfectas que recibirán misterios de la luz, entonces todos los hombres que recibirá misterios del inefable, serán reyes conmigo y se sentarán a mi derecha y a mi izquierda en mi reino; en verdad os digo: aquellos hombres son yo y yo soy aquellos hombres" [125].

Se predice a los discípulos, recordando una serie de textos bíblicos (Mt 19,28; 20,21 ss.; Lc 22,30; Apoc 3,21; Mt 12,49; Jn 15,14a; Hech 2,12), que serán perseguidos pero al final reinarán con Jesús llegando a la identificación con él. Un puesto especial se reserva a María Magdalena y a Juan el virgen:

"Ellos serán iguales a vosotros en todo. Su trono con todo superará al vuestro pero mi trono superará el de ellos y el de todos los hombres que encontrarán la palabra del inefable [126].

Un poco más adelante María Magdalena pregunta:

"¿Es pues una cosa la palabra del inefable y otra cosa la palabra del entero conocimiento? [127].

El Salvador responde que efectivamente así es [128] y María Magdalena interviene de nuevo manifestando sus temores de que quizás no puedan heredar el Reino de la luz a menos que no tengan el entero conocimiento de la palabra del inefable [129]. A ello responde Jesús que cada uno va a heredar el misterio del Reino de la luz hasta el lugar donde ha recibido los misterios:

"Pero no tendrá conocimiento del todo, a saber, de por qué todo esto ha surgido, a menos que conozca la única palabra del inefable, esto es el conocimiento del todo y de nuevo claramente. Yo soy el conocimiento del todo" [130].

Como se ve, a la palabra del Inefable (que es la palabra del misterio del inefable o del conocimiento del Salvador) se le atribuye un alcance liberador. Pero no aparecen rasgos que apunten hacia el Logos de otros sistemas gnósticos [131].

---

125 P. 466, lin. 5-22.

126 P. 466, lin. 8b-12b.

127 P. 466, lin. 34b-36b.

128 P. 466, lin. 37b-39b.

129 P. 467, lin. 3.

130 P. 467, lin. 7-12.

131 Otros empleos del término palabra: "palabra de la verdad"; "el

c).—*Gloria.*

La simbólica de la luz llena todo el escrito.

En los cc. 85-87 [132] se describe la disposición del pléroma luminoso. Es una contínua superación hacia mayor luz.

En el c. 88 [133] se describe el esplendor de los asistentes. Los lugares encima de ellos gozan de una luz imposible de describir.

Una verdadera mística de la luz encontramos en el c. 100 [134].

Otros lugares destacados son los siguientes:

—Jesús está rodeado de una luz gloriosa según los discípulos interlocutores que le ruegan la retire para que puedan estar en pie [135].

—El término "gloria" se emplea en relación con aquellos que recibirán también ellos el misterio del "primer misterio" [136]. En el mismo sentido de gloria referida a las emanaciones de la luz encontramos la expresión un poco más adelante [137]. De los miembros del inefable se dice que "cada uno existe conforme al honor de su gloria" [138].

G).—*Pistis Sophia y el Evangelio de Juan*

P. S. es uno de los escritos gnósticos más frecuentemente citados por Bultmann (en su Comentario a Juan) para esclarecer el estilo y contenido de la fuente "Offenbarungsreden". A la luz de cuanto acabamos de exponer, se comprende que los paralelos entre dos mundos mentales tan profundamente distintos como el de Juan y el de P. S. han de ser examinados con mucha detención. Su posible alcance esclarecedor es debido a la presencia en ambos escritos de formulaciones y concepciones que se remontan a una corriente sapiencial judía o judeocristiana que podemos llamar pregnóstica (sin contar con la utilización por P. S. de expresiones de Juan), pero los paralelos pueden resultar desorientadores si con ellos se quiere deducir el carácter "gnóstico" de una fuente del Cuarto Evangelio.

---

que ha recibido misterios por segunda vez y es partícipe de la palabra de la verdad" (p. 468, lin. 4b); "Si no ha sentido ningún misterio y no es partícipe de la palabra de la verdad" (Ibid. lin. 11b). Sobre los "logoi" (con posible alcance creador) cf. Erbetta I/1 p. 512, nota 91.

132 P. 455-458.

133 P. 458, lin. 30ss.

134 P. 472, lin. 40ss.

135 C. 5, p. 398, lin. 47b.

136 P. 467, lin. 41; cf. etiam p. 469, lin. 42 y la expresión "conforme a la gloria de cada uno de ellos", en p. 470.

137 P. 471, lin. 28.35.

138 P. 472, lin. 44b.

CONCLUSIÓN AL EXCURSUS XI

En el presente Excursus hemos examinado sólo algunos escritos gnósticos, aquellos que nos han parecido más directamente relacionados con nuestro tema. En realidad también en el Excursus VIII nos habíamos ocupado de una serie de escritos que pertenecen a la misma corriente de pensamiento.

Sería injusto negar el aliento de ansia de salvación que se esconde en el gnosticismo, al menos en muchas de sus corrientes. Pero es preciso reconocer que la fusión del mensaje cristiano con las especulaciones gnósticas [139] y el desarrollo aberrante del conjunto constituye uno de los ejemplos más clásicos de los que podemos llamar "teología fantástica".

Como hemos visto, el concepto de Palabra creadora y salvadora es sustituído en estos escritos por una complicada jerarquía en la que el Logos o es un elemento artificial [140] o se se diluye en un número más de la complicada sucesión de emanaciones que se combinan. Estamos lejos de la sencillez del Logos creador luz de los hombres de Jn 1,1-4.

Asimismo el tema del descenso del Salvador se convierte en un elemento del mito de la caida de Sofía y está marcado por el docetismo. En Juan "El Verbo se hizo carne" (1,14) se liga a la perspectiva bíblico-targúmica mediante el "habitó entre nosotros" y el realismo del término *Sarx* es una muralla contra cualquier clase de docetismo.

Finalmente el concepto de Gloria es sustituido por el de luz, cada vez más intenso conforme se asciende en la escala de los órdenes, según los diversos sistemas. Ya se ve qué lejos estamos también de la referencia bíblico targúmica que contiene la proclamación de Jn 1,14 "y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria".

---

[139] A la cuestión de cómo pudo darse en el siglo II la eclosión del movimiento gnóstico, puede responderse aduciendo la confluencia de múltiples factores: las corrientes platonizantes, el judaísmo helenístico, la mística helénica actualizada con las influencias iránicas, las especulaciones judías de la apocalíptica, etc. Para Wilson, los orígenes del movimiento gnóstico han de ser pensados fuera del cristianismo (a. c. infra en nota 12, p. 294). El apunta hacia las especulaciones sapienciales (p. 297 y 298).

[140] Cf. Pheme PERKINS, *Logos christologies in the Nag Hammadi Codices*, "Vigiliae Christianae" 35 (1981) 379-396.

EXCURSUS XII

EL VERBO Y LA GLORIA EN EL MANDEISMO

El mandeísmo es la única secta de ascendencia gnóstica que ha llegado hasta nosotros [1].

El sistema del pensamiento mandeo se presta con dificultad a una sistematización por lo abigarrado de sus concepciones, por la tendencia a mo-

---

1 Los escritos principales del mandeísmo traídos desde Oriente al final del siglo pasado son los siguientes: a) Libro de Juan el Bautista: LIDZBARSKI, Mark, *Das Johannesbuch der Mandäer*. Giessen 1915; b) El Tesoro: LIDZBARSKI, Mark, *Ginza Der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer*. Ubersetzt und erklärt von... Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925. Leipzig, (J. C. Hinrich'sche Buchhandlung); *Thesaurus s. Liber magnus vulgo "Liber Adami" appellatus opus Mandeorum summi ponderis*. Descripsit et edidit H. PETERMANN, Lipsiae 1867; c) Liturgias: LIDZBARSKI, Mark, *Mandäische Liturgien*. Mitgeteilt übersetzt und erklärt von... Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1971; DROWER, E. S., *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories*. Text and Translation, Città del Vaticano 1950 (Studi e Testi 151); *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden 1959.

Entre los estudios fundamentales podemos citar también los siguientes: DROWER, E. S., *The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis*. Oxford 1960; FURLANI, G., *I significati di mand. raza = misterio, segreto*, in: MANL, Ser. 8, Vol. VII (1956), pp. 447-510, Roma 1957; NOLDEKE, T., *Mandäische Grammatik*, Halle 1875; H.-Ch., PUECH *Le Mandéisme*, en: Histoire générale des religions, ed. M. Gorce et R. Mortier, París 1948, tom. 3, pp. 67-83; REITZENSTEIN, R., *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung*, en SB d. Heidelberg Akad. d. Wiss. phil.-hist. KL., Jg. 1919, 12 Abh., Heidelberg 1919; RUDOLPH, K. *Die Mandäer I, Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960; II: *Der Kult*, Göttingen 1961; véase también obra citada en nota 3; WIDENGREN, G. *Die Mandäer*, en Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler 8 Bd. 2. Abschn., pp. 101-119.

Una reciente publicación en que se escogen las principales aportaciones de la investigación del Mandeísmo es *Der Mandäismus*, Hrsg. von Geo WIDENGREN (Wege der Foschung, B. CLXVII), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 479 pp. Indicaremos solamente los nombres de los autores cuyas obras o artículos se incluyen y los años de las mismas: E. BRANDT (1916/1967); W. BOUSSET (1917); R. REITZENSTEIN (1921); G. WI-

verse siempre en el mismo mundo de ideas; origen del mal y envío del dador de la gnosis desde el mundo de la luz al mundo de las tinieblas [2].

Para el interés de nuestra búsqueda hemos creído conveniente analizar en primer lugar el cap. 5 de la Parte Derecha del Ginza y hacer después una consideración de algunos temas propuestos por Bultmann como posibles paralelos del Cuarto Evangelio y que, según él, confirman la hipótesis de la presencia en Juan de una fuente gnóstica. Antes de entrar en el análisis de estos temas es totalmente necesario, aunque a riesgo de simplificar, presentar algunos datos sobre nomenclatura y concepción general de la divinidad en el mandeísmo.

I.—EL MUNDO DIVINO DEL MANDEISMO [3].

—*La Vida* (a veces con el calificativo de "extranjera" o "forastera" quizá para expresar la trascendencia). Es el ser divino más alto. Como su compañera femenina aparece Nitufta.

—*Mana y su Imagen* (compañera femenina). Aparecen como los altos seres. Lidzbarski [4] indica que probablemente se trata de un duplicado: Maná y su Imagen de una parte y la *Vida* de otra (a la que se añadió secundiariamente Nitufta). Lidzbarski piensa en una Trinidad.

—*Mandā dHaiyē* (conocimiento de la Vida) hijo de Maná y de su Imagen. Es el ser divino que según el libro 3.º lucha contra las potencias terrenas inferiores.

—*Hibil-Siwa* que en el libro 5.º, Sección 1.ª, aparece como hijo de *Mandā dHaiyē* y como enviado a luchar contra las potencias terrenas inferiores.

DENGREN (1961); K. RUDOLPH (1967); H. ZIMMERN (1906); H. LIETZMANN (1930/1958); R. BULTMANN (1930/1931); E. SEGELBERG (1958); K RUDOLPH (1961); G. WIDENGREN (1968); M. LIDZBARSKI (1918/1920); H. H. SCHAEDER (1942); B. GARTNER (1957); G. WIDENGREN (1950); E. (M.) DROWER (1960); V. SCHOU-PEDERSE (1940); G. WIDENGREN (1950); T. SAVE-SODERBERGH (1949); R. BULTMANN (1925); E. PETERSON (1926); M. LIDZBARSKI (1927); R. REITZENSTEIN (1927); E. PETERSON (1928); M. LIDZBARSKI (1927); H. H. SCHAEDER (1928); H. SCHLIER (1933); A. LOISY (1934); H.-C. PUECH (1948); W. BAUMGARTNER (1950/1959); R. MACUCH (1957); K. RUDOLPH (1960).

2 Nota de LIDZBARSKI al respecto.

3 Cf. K. RUDOLPH, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung.* (Forchung. zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 88) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 393 pp. Una síntesis de los personajes celestes puede verse en *Ginza derecha*, p. 156, lin. 10-35 en el fragmento que analizaremos más adelante.

4 O. c., p. 149, final.

Además de estos seres se menciona los Utras, seres de la luz, Misterio, etc. [5].

II.—ANALISIS DE UNA SECCION REPRESENTATIVA DE LA CONCEPCION MANDEA:

EL DESCENSO DEL REVELADOR, ENVIADO, MENSAJERO. (GINZA, PARTE DERECHA, C. 5.°, FRAGMENTO I).

Esta sección es considerada por Lidzbarski [6] como "la más importante de la literatura mandea para el descenso del Salvador al mundo de abajo".

BOUSSET [7] analizó ya este fragmento. Nuestro análisis es independiente y hecho con anterioridad a la lectura del de Bousset.

El mandato del descenso.

Al comienzo de la Sección aparece una alusión a la revelación que Mandā dHaiyē había hecho acerca de la rebelión de un Dēw del mundo de las tinieblas. A continuación tenemos ya un mandato:

> Cuando Mandā dHaiyē refirió esto, le dijo la Vida y el Manā y su imagen: "¿Por qué sigues sentado tú, guardian del Tesoro y nuestro hijo más antiguo? Levántate, desciende y haz lo que deseas" [8].

Mandā dHaiyē propone llamar a su Hijo e imagen: Hibil-Ziwa (también guardián del Tesoro). A la pregunta de este "Padre ¿dónde vamos a ir?" Mandā dHaiyē indica a su hijo que va a llevarlo a ver a Manā y su Imagen y la Imagen (La Vida) escondida de la vista de los Utras en los 365 mundos y huevos de la luz. El hijo (que es su hermano) manifiesta su miedo por ello y su padre le anima con las siguientes palabras:

> A mí me han enviado con paso diligente y yo he venido a ti. ¿Por qué tú, hijo querido, sigues sentado ahora, aquí, tú a quien se le ha dado como nombre "El resplandor de la vida ca-

[5] Para el mundo de abajo encontramos: El Rey de las tinieblas Ur, hijo de Ruha y los personajes que veremos en el descenso: Las parejas de Zartai-Zartanai; Hag y Mag; Gaf y Gafán; Anatán y Qin; Finalmente los monstruos de la primera puerta (Šdum), de la segunda (Gew) y de la tercera puerta (Krun).

[6] O. c., p. 149.

[7] W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 (reimpresión de 1907) p. 242-252.

[8] O. c., p. 150, lin. 36ss.

minó y tuvo éxito y resultado"? ¡Arriba! Iremos a ver el rostro del altamente venerado Manā" [9].

Padre o Hijo van de la mano "hasta el escondite y huevo de los seres" [10]. La (primera) Vida y Manā y su Imagen piden a Mandā dHaiyē que introduzca a su hijo para que lo vean y él les vea. Hibil siente miedo ante el inmenso resplandor que nadie puede mirar, pero los dos queridos Manas (La Vida y el gran Mana) le besan y le alimentan. Permanece mil años en estado de postración orante hasta que el gran Manā pone su mano derecha sobre él y le anima a no tener miedo puesto que le han llamado. También la Imagen del gran Mana pone su mano sobre él.

El equipamiento del enviado.

Hibil-Ziwa recibe el bautismo de 300.000 Jordanes pronunciando sobre él nombres ocultos, cada cual más misterioso y le visten con 360 vestiduras. Así durante un período de miles de miríadas de años permanece en aquel huevo escondido hasta llegar a ser grande y parecerse a ellos [11].

El Padre de Hibil-Ziwa crea para él un mundo infinito (diez mil veces mil mundos de luz y 360.000 *jordanes* y en cada mundo 230.000 *utras* y en cada Utra 360.000 *Škinas*). Así mismo le da el vestido con que había sido creado y en el que había recibido el bautismo y el misterio escondido que está guardado ante el (?) Grande. Recibe el siguiente mensaje:

> Anda, anda, hijo nuestro e Imagen nuestra, cuyo resplandor es mucho más maravilloso que el de los otros Utras. El lugar al que te diriges: te aguarda una difícil pasión en aquellos mundos de tinieblas. Permanecerás allí generaciones sobre generaciones hasta que nosotros te olvidemos. Tu figura permanecerá allí hasta que te digamos la Misa de Difuntos [12].

Hibil-Ziwa manifiesta su decisión de encaminarse con la fuerza de sus padres, con la fuerza del gran misterio que es conservado por ellos y con la fuerza de Mandā dHaiyē, al lugar donde le envían.

El acompañamiento del enviado.

El padre y sus dos hermanos (Šitil y Anoš) van con él hasta el lugar de

---

9 O. c., p. 151, lin. 14-20.

10 El apelativo "poderoso en gloria" que sigue en el texto no es claro a quién se refiere.

11 O. c. p. 152, lin. 13-20.

12 O. c., p. 152, lin. 31 p. 153, lin. 2.

los dos límites que estaba situado entre la luz y las tinieblas. El padre le asegura con la compañía de sus dos hermanos. Hibil responde a su padre, el puro Manā:

> "Aquel a quien su padre ha armado, sellado, bautizado y confirmado no tiene por qué temer a los malos" [13].

El padre se vuelve al Manā y su Imagen. Entonces Yawar-Hibil exclama:

> "Bien, con vuestra fuerza, padres míos y con la fuerza del gran misterio y de los ayudadores que me acompañan, bajaré a las tinieblas".

Las etapas del descenso.

A continuación se describen los mundos de las tinieblas a que desciende:

1) *Mundo de Ruha* (El Monstruo femenino = Espíritu) [14].

Vive mil millares de años sin ser conocido.

2) *Mundo del gran Zartai-Zartanai* [15].

Su compañera es Amamit, Hibil-Ziwa les encadena. Está allí años y años, generaciones y generaciones sin ser conocido [16].

El enviado y sus acompañantes permanecen unidos al mundo celeste por las oraciones.

3) *Mundo de Hag y Mag* (su compañera).

Estos son los dos Manas de las tinieblas, los mayores magos de los mundos de las tinieblas [17].

La distancia del mundo de Zartai-Zartanai al de Hag y Mag es de mil millas sin número.

Permanecen allí 60.000 miríadas de años y llegan a conocer lo que hay en el corazón (de Hag?).

4) *Mundo de Gag y Gafán, los poderosos gigantes de las tinieblas.*

Estos gigantes brotan de las aguas negras [18].

Del mundo de Hag y Mag al de Gaf y Gafán hay 110.000 miríadas de millas.

---

13 O. c. p. 153, lin. 17-20.
14 O. c. p. 153, lin. 31.
15 O. c. p. 154, lin. 4ss.
16 Ver el parecilo con Pistis Sofía.
17 O. c. p. 154, lin. 16ss. Ver una reminiscencia de Og y Magog.
18 O. c. p. 154, lin. 22ss. ¿Behemot y Leviatán?

Es digno de notarse el parecido con los dragones y con las salamandras (las mujeres) y la denominación de estas como Liliths.

Hibil-Ziwa encadena a Gaf y Gafán y su mundo. Sigue una reflexión de los acompañantes de Hibil-Ziwa acerca de la extensión del mundo de las tinieblas y de los numerosos gigantes.

5) *Mundo de Anatán, paladín de las tinieblas y de su compañera Qin, la Reina.*

Esta es dueña de las tinieblas; ella es llamada "Madre" de las tinieblas, que brota de las aguas negras y que creó todos los mundos de las tinieblas [19].

Es importante notar, además de la mención de las aguas negras como elemento del mundo de las tinieblas, la calificación de "gigantes" dada a Anatán y Qin por el gran misterio que acompaña a Hibil-Ziwa.

Hibil-Ziwa y sus acompañantes permanecen en este mundo de Anatán y Qin años y generaciones sin número. Los acompañantes (Utras y Škinas) recitan himnos, plegarias y misas de difuntos. El cortejo de Hibil-Ziwa y él mismo exultan de alegría. Hibil-Ziwa pronuncia las siguientes palabras para expresar su comunión con el mundo de lo divino:

> "Yo moro en el Manā y su Imagen. Nuestro corazón salta y late. Mi iluminación y alabanza sube día a día, hora a hora ante el Manā escondido y su Imagen y ante la grande, oculta, primera Nitufta que existió antes de los mundos de la luz" [20].

A continuación el Enviado expresa su deseo y nostalgia por volver al padre:

> "Llegará un día en que yo subiré a mi padre, entraré y hablaré con él, yo y los Utras mis hermanos que han venido conmigo, cuando yo haya recibido información a través de la Ciencia y el Conocimiento, la Iluminación y la Alabanza que mis padres buscaron y para lo cual ellos se procuraron claridad en su sentido" [21].

Sus hermanos y el gran misterio le invitan a ir hacia la altura [22] es

---

19 O. c. p. 155, lin. 9-14. En el texto se dice que "suben" al mundo de Anatán pero cf. Lidzbarski o. c. p. 154, nota 1.

20 O. c. p. 155, lin. 25-28.

21 O. c. p. 155, lin. 29-34.

22 O. c. p. 154, nota 1, probablemente se trata de la profundidad, dentro del mundo de las tinieblas o quizá de salir del mundo de las tinieblas.

decir, quieren abrir las puertas de los tres Reyes, el lugar en que termina el mundo de las tinieblas.

1.ª *Puerta: el gran Šdum, el Rey del mundo de las tinieblas* [23].

Su figura no se parece al Dews, el gigante de las tinieblas. Hibil-Ziwa antes de hablar a Šdum, el Rey del mundo de las tinieblas, hace la siguiente invocación (del nombre) que es una síntesis de los personajes celestes y a la vez una expresión de la conciencia de enviado:

> "Bien, en tu nombre, gran Misterio, en nombre de la oculta, primera Vida que está escondida en un lugar oculto, en nombre de Mānā y su Imagen, en el nombre de mi padre Mandā dHaiyē, y con esta iluminación de los Utras que están conmigo, que me han sido dados como ayudadores, ellos que me han dado compañía en estos mundos de las tinieblas, a donde mis padres me han enviado, voy a hablar con el guerrero Šdum, el Rey del mundo de las tinieblas" [24].

Hibil-Ziwa que ha tomado una bella figura saluda al guerrero Šdum que le saluda a su vez. A continuación Hibil-Ziwa le hace la pregunta objeto de su misión: Si sabe algo acerca de un hijo que saldrá del mundo de las tinieblas y que luchará y hará una sedición contra el mundo celeste. Šdum contesta que no sabe nada y que hay alguien más antiguo que él (más abajo).

Se indica el período transcurrido en hacer el camino: 100.000 años.

2.ª *Puerta*: *Gēw* (cf. Yao?) [25].

El mismo saludo y la misma pregunta y respuesta negativa con remisión a otro más antiguo. El período empleado en el camino hasta la próxima puerta: 60.000 miríadas de años [26].

3.ª *Puerta*: *Krun* (por error Karkum): montaña de carne sin huesos [27].

A continuación tiene lugar el saludo (merece notarse el título de "Primogénito") [28] y la expresión de Krun en su respuesta preguntando quién

---

23 O. c. p. 156, lin. 6ss.
24 O. c. p. 156, lin. 10-15.
25 O. c. p. 156, lin. 32-36.
26 El mismo esquema: saludo, pregunta, respuesta negativa, remisión a otro más antiguo, período de tiempo empleado en el viaje.
27 O. c. p. 156, lin. 38-40. Quizá recuerde a Behemot y Leviatán, montaña de carne.
28 O. c. p. 157, lin. 8.

ha revelado su nombre [29]. Sigue la pregunta de Hibil con el mismo contenido del envío [30].

Krun amenaza engullir a Hibil y de hecho lo hace hasta la mitad escupiéndolo a continuación juntamente con baba, los intestinos, el hígado y los riñones [31].

Krun pregunta qué debe hacer con el hombre que ha venido a él y a quien *La Vida* ha enviado y dirigiéndose a Hibil pronuncia la siguiente exclamación en que aparece claramente la contraposición gnóstica entre el mundo de lo divino y lo infra terreno.

> "Vosotros sois gigantes (héroes), nosotros endebles,
> vosotros sois dioses, nosotros hombres,
> vosotros sois grandes, nosotros pequeños" [32].

Hibil-Ziwa pide a Krun un pasaporte y éste se lo da. Se trata de un *anillo de sello,*

> "que estaba escondido en su Tesoro, sobre el cual está escrito y grabado el nombre de la gran tiniebla, anillo que estaba escondido y que él (Krun?) no había visto desde el día en que había sido creado" [33].

El tema recuerda el motivo de la perla en otros escritos gnósticos. Krun le concede el sellarlo siempre que enseñe el pasaporte. Hibil-Ziwa lo recibe y envuelve en siete vestiduras.

Regreso de Hibil-Ziwa.

A continuación se narra la vuelta:

—*a Gēw* [34].

—*a Šdum* [35].

---

[29] O. c. p. 157, lin. 10.

[30] En la presentación de Hibil Ziwa a Krun (o. c. p. 157, lin. 11-12) hay una formulación interesante para el tema del envío y para las expresiones "Yo soy" de autopresentación. "Yo soy Hibil. La Vida me ha enviado y yo he venido a ti". Véase más adelante en apartado, 11 de p. 520.

[31] O. c. ver la nota 3 de la p. 157 donde Lidzbarski remite al mito de la lucha de Marduk con Tiamat.

[32] O. c. p. 157, lin. 27-29.

[33] O. c. p. 157, lin. 35-40.

[34] O. c. p. 158, lin. 3.

[35] O. c. p. 158, lin. 5.

—*a Anatán y Qin* [36].

Hibil obtiene de Qin un secreto, a saber, contemplar la fuente de aguas negras en las que están Mrara y Gimra (¿eco de Mará y Meriba?) a los que Hibil cautiva. Pasando por cerrojos y llaves se ven libres de Qin que es llamada Sumsaq la grande y se alegran del botín (¿llamado Sumsaq?) [37].

—*a Gaf y Gafan* [38].

Curiosamente aquí está presente Qin que organiza la boda de Gaf y Ruha (hermana de Gaf) [39]. Ruha queda encinta. Su hijo será "Ur". En este estadío de la vuelta tiene lugar la boda aparente de Yawar (otro nombre del enviado) con Zahrel, la grande (princesa), una hija de Qin, circunstancia que el enviado aprovecha para dilatar su estancia en este mundo de Gaf y Gafán y obtener al fin de Qin el secreto de contemplar el manantial de las tinieblas y un espejo misterioso que Yawar sustrae a Qin [39a]. Yawar en figura de Gaf va a Ruha y le invita a subir a su padre, al mundo superior. Yawar abandona a Zahrel.

---

36 O. c. p. 158, lin. 15.

37 Más adelante o. c. p. 159, lin. 7 se dice que Sumsaq es la gran perla.

38 O. c. p. 159, lin. 9.

39 O. c. p. 159, lin. 10-15 (los amigos de la novia se llaman *sosebanîa*).

39a He aquí con más detalle la trama de este episodio nuclear en la proposición de la trama:

Yawar ha cambiado de figura (o. c. p. 159, lin. 3) (¿docetismo?). Yawar regala el anillo a Zahrel (p. 160, lin. 2). Los padres de Zahrel preparan el lecho, le ofrecen de beber y él se excusa (puesto que él no come ni bebe). El matrimonio no se consuma porque su finalidad solamente es obtener de Zahrel los secretos de las tinieblas (p. 161, lin. 1-12). Qin, la madre de Zahrel, viene a visitarla y pregunta por qué Yawar no la ha "tomado" como mujer. Yawar le responde que en su mundo no es costumbre tomarla hasta siete años tras la celebración de la boda. Yawar de acuerdo con el gran misterio piensa convertir este plazo en siete mil miriadas de años.

Tras años y años, generaciones y generaciones, Yawar pregunta a Qin "¿De dónde habéis sido? ¿De dónde fuisteis formados?" (p. 161, lin. 31-32). Ella le contesta "Nosotros fuimos (formados) del Tanna y de la plantación de las Tinieblas y de todo el recinto de las aguas negras" (p. 166, lin. 32-34). A petición de Yawar, Qin le muestra el poder y la solidez de las tinieblas y el oculto misterio que está conservado en el poderoso ogro, el gigante de las tinieblas. Le enseña una fuente cuya extensión nadie conocía. Solamente a Yawar le fue manifestada y conocida la extensión y profundidad de aquella fuente. En ella hay un espejo en el que ella (Qin) miraba su rostro y a continuación sabía lo que había que hacer (p. 161, lin. 40-41). Yawar esconde el espejo de los ojos de Qin, lo guarda y lo conserva. Aquella lo busca pero no lo encuentra (p. 162, lin. 1).

Yawar (con los Manás de su acompañamiento) y Ruha (que está encinta de su primogénito) suben al mundo de más arriba por un camino ancho y sin fin. Ruha no sabía que 360 miríadas mil seres de la luz permanecen junto a Yawar.

—a Zartai-Zartanai [40].

Llegan al mundo de Zartai-Zartanai tras cerrar con cerrojos la puerta de Gaf y Gafán y pronunciando sobre ellos los nombres ocultos de Hananēl, Hannēl y Smir [41].

Yawar y Ruha permanecen años sin fin en el mundo de Zartai-Zartanai. Ruha pregunta cuando van a llegar al mundo de sus padres. Yawar responde que en seguida.

—al mundo de Ruha [42].

Tras cerrar las puertas del mundo de Zartai-Zartanai y pronunciar los nombres ocultos (Akšar, Akšar u-abad y Kšar Yawar-Ziwa) llegan al mundo de Ruḥa. Yawar pronuncia una bendición y posteriormente pide al gran misterio que ciegue los ojos, ensordezca los oídos y atolondre el interior de Ruha. Así lo hace y Yawar pone un recinto amurallado al mundo de Ruḥa.

Subida y encuentro con los seres del mundo de la luz [43].

Exultantes Hibil y su acompañamiento abren las puertas de la luz y suben a la altura delante del Padre de Hibil. Los seres celestes que se enumeran son los conocidos: El Mana y su Imagen, la gran Nitufta, La Vida, el Padre de Hibil que es Mandā dHaiyē [44].

Hibil-Ziwa es saludado con los apelativos de "puro Mana, Šar-Ziwa, Abad-u-Kšar (¿hizo y perfeccionó?).

Tras ser agasajado y bautizado (en siete jordanes) por Nitufta, Hibil es bautizado por su padre en 360.000 miríadas de potentes jordanes de agua blanca; también son bautizados los Utras (que habían estado con él) y llevados hasta la ribera de Jordán del agua viva [45].

---

40 O. c. p. 162, lin. 27.

41 El texto no habla aquí del mundo de Hag y Mag que según la descripción del descenso estaba entre el de Zartai-Zartanai y el de Gaf y Gafán. ¿Se trata de un lapsus?

42 O. c. p. 162, nota 3.

43 O. c. p. 163, lin. 15ss.

44 Cf. más adelante o. c. p. 164, lin. 20.

45 O. c. p. 164, lin. 5.

Hibil-Ziwa se acuerda de Ruha a quien ha abandonado y vallado con siete muros y decide volver a ella. A su padre le parece bien.

Descenso de Hibil a Ruha [46].

Baja al lugar límite de las tinieblas y los muros de esta retroceden mil millas. Ruha está lamentándose de su prisión. Hibil se aparece en forma de Gaf, compañero y hermano de Ruha. Esta se lamenta de que le haya abandonado. Ruha expresa el deseo de ir a sus padres y verlos.

Ascenso de Hibil

Hibil-Ziwa sube de nuevo a La Vida, su padre; está ante él mil años, y otros mil colocado en su huevo, en su propia compañía.

Nuevo descenso de Hibil a Ruha [47].

Hibil manifiesta a su padre que ha llegado el tiempo de ir al mundo (de abajo). El padre asiente con esta formulación que parece mandato:

> "Vé, hijo primogénito, el que conserva en orden todos los mundos" [48].

Hibil encuentra a Ruha llorando. Pregunta dónde están las puertas de las tinieblas (para ir a sus padres). Posteriormente pregunta cuando dará a luz al hijo (Ur) que le servirá de compañía. Hibil le aseugra que si él (en figura de Gaf) no sigue en su compañía, el parto será más próximo. Con ello le deja volver.

Nuevo ascenso de Hibil al mundo celeste [49].

Hibil sube de nuevo al mundo celeste: su padre le abraza, el Mana y su Imagen le saludan llamándole "Hijo amado" [50]. Se habla de intercambio y plenificación: "Mi resplandor era su resplandor, su resplandor era mi resplandor" [51].

Sus padres le hablan con las siguientes palabras que son un buen resumen del tema del envío, de la comunicación del Revelador con el mundo celeste y de los componentes de este y de los nombres del Enviado:

---

46 O. c. p. 164, lin. 30, p. 165, lin. 17.

47 O. c. p. 165, lin. 23ss. ¿Se trata de un duplicado? Véase la introducción de esta sección en que se atribuyen las anomalías a distintas fuentes o redacciones.

48 O. c. p. 165, lin. 25-26.

49 O. c. p. 166, lin. 17ss.

50 O. c. p. 166, lin. 19.

51 O. c. p. 166, lin. 25-26.

> "Por tu vida, Hibil-Yawar, tú, mensajero, cuéntanos como te ha ido en aquel mundo en que tú has estado tan largo tiempo que nosotros casi te olvidamos. Día a día pensábamos en ti y pintábamos delante de nosotros tu figura, tu resplandor y tu rostro. Tu padre decía una misa de Difuntos por ti diciendo: Ojalá suban y vengan Hibil, Šitil y Anoš mis tres hermanos, que son mis tres hijos y amigos" [52].

Hibil-Yawar cuenta su viaje, cómo sacó todos los misterios y cómo recibió un pasaporte en relación con el hombre que había de rebelarse contra el mundo divino "Vosotros me enviásteis a aquellas tinieblas" [53]. Su Padre, *La Vida*, le responde:

> "Oh Hibil-Yawar, mensajero oculto, sobre el que fue puesta la mano de su padre y al que hicimos semejante a nosotros. Si no hubiéramos hecho esto y tú no hubieras puesto en irden esto, no estaríamos nosotros con ventaja para con Ur y su madre" [54].

Nuevo descenso de Hibil-Ziwa al mundo de Ruha: Nacimiento de Ur.

Hibil-Ziwa desciende y encuentra a Ruha preparando 360 pañales para el alumbramiento. Le anuncia que el próximo mes será, pero ésta no le contesta. Hibil-Ziwa la deja y se sitúa en el lugar del límite. Nace Ur y su madre le cambia de pañal cada mil años (365 veces). Finalmente cae en el agua negra. Es todavía pequeño, pero llegaría a convertirse en un gran gigante como sus padres, los poderosos gigantes. Hibil-Ziwa se parapeta tras los muros de hierro. Recita sus oraciones, crea siete muros de oro y pronuncia sobre cada uno los nombres y denominaciones secretas [55]. Hibil-Ziwa decide crear y crea debajo del agua negra en que se encuentra Ur, una tierra de cobre de 800.000 miles de grosor para que Ur se sostenga sobre ella. Hibil-Ziwa impide que crezca más para que no llene el mundo, haciendo que se sumerja en el agua negra hasta llegar a la tierra de cobre que tiembla con su golpe [56].

Ruha pone a su hijo una *corona*. Ambos intentan encontrar la puerta para ir a sus padres y no lo consiguen. Llegan al muro y Ruha pronuncia innumerables palabras (mágicas) sin que el muro se derrita. A continuación crea con sus palabras mágicas y misterios a Demonios guerreros. Ur afirma que le serán ayuda y pregunta a su madre por qué no se ha for-

---

52 O. c. p. 166, lin. 26-32.
53 O. c. p. 167, lin. 5-6.
54 O. c. p. 167, lin. 10-13.
55 O. c. p. 168, lin. 8-9.
56 O. c. p. 169.

mado un compañero. Esta le contesta que no desea a nadie más que a su hijo [57]. Yawar ignora estos poderes de Ruha.

Ruha muestra a su hijo *un espejo* en el que éste ve "los mundos de las tinieblas, sus padres y los mundos de la luz" [58]. Al contemplar esta visión Ur queda encorvado. Ella mira también al espejo y ve cuanto su hijo había visto. Ella le anima a dirigir sus ojos al lugar de su origen y a sus padres pero no emprender lucha alguna contra los mundos de la luz. El la maltrata y ella al final le dice que haga lo que desea. Entonces pronuncia su decisión "Yo lucharé contra la luz, no contra las tiniebas" [59].

La lucha de Ur contra el mundo de la luz: Yawar le arrebata la perla [60].

Ur con sus gritos produce un torbellino en el agua hasta que llega a los muros que separan las tinieblas de la luz. Estos se tambalean.

La Vida se dirige a Yawar con estas palabras:

> "¿Por qué sigues tú todavía sentado allí, Yawar-Hibil, tú el mensajero? Vé a Ur, el soberbio Señor de las tinieblas" [61].

Yawar, acompañado de los Utras y de los ayudadores que su Padre le había creado, quita *la corona* a Ur. Este se lamenta y de nuevo se levanta (a luchar) acompañado de mil miríada de *dêws*. Estos al ver a Yawar mueren y son como si no hubiesen existido. Ur vuelve de nuevo al agua negra y lleva consigo a innumerables *dêws* y especialmente a un *dêw* tan grande como él. También estos al ver a Yawar mueren.

---

57 O. c. p. 170, lin. 5.

58 O. c. p. 170, lin. 14-16. Para la relación entre "espejo" e "imagen" véase J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, p. 185. Comentando 2 Cor 3,18-46 en que Cristo aparece como el espejo, el *eikōn* en el que la comunidad ve reflejada la Gloria de Dios, afirma "El término 'espejo' tiene, tanto en una gnosis influenciada por el judaísmo como en el judaísmo helenístico, el mismo contenido de *eikon*" (en nota 43 de la misma página cita diversos estudios de CORSSEN, BEHM, BROOKE, HEINRICI, REITZENSTEIN, KITTEL). Y prosigue en texto "El espejo es una magnitud, celestial y pneumática, por medio de la cual se revelan el mundo celestial y lo divino" (en nota 44 remite a M. LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, p. 268 A. 1 y también a *Sophia Jesu Christi* 91,4ss). A continuación, de nuevo en texto, cita los siguientes textos mandeos: Joh Buch 69,230,2.5; 231,16 Oxford 4, VII, 268,2; cf. Ginza R. 149,161,40ss; Oxford 4, XX, 276ss donde aparece también la relación conjunta con Doxa. Y continúa "Conviene notar que el espejo se encuentra en el agua; precisamente el reflejo en el agua juega un papel importante en la concepción de *eikon*". J. Jervell cita finalmente una serie de textos del tardío judaísmo y naciente cristianismo sobre las dimensiones de espejo e imagen.

59 O. c. p. 170, lin. 43.

60 O. c. p. 171-172.

61 O. c. p. 171, lin. 6-8.

Ruha propone a Ur ir de nuevo contra los muros y sacudirles. Pero el intento no tiene resultado. Entonces Ruha le da una *perla* para que poniéndola en su cabeza se multiplique su fuerza. Yawar le quita la perla y sube al mundo de sus padres [62].

Ruha propone entrar en el interior del agua negra e ir en busca de la *gimra*, objeto misterioso (paralelo a la perla y semejantes). Cuando la *gimra* hirvió e hizo un torbellino hasta la hendidura que se había hecho con el peso de Ur cuando había caído.

Ultimo asalto y derrota de Ur.

Yawar quita la *gimra* a Ruha y ésta llora porque ha perdido su fuerza mágica. Ur sube del agua negra y dice a su madre "Voy a levantarme y hacer guerra" [63].

El nuevo asalto a los muros es tan tremendo que los Utras se colocan en las nubes y el gran Señor se mete en su escondite.

Entonces Yawar-Ziwa, el mensajero, el más alto entre todos los mensajeros dice:

> "En la fuerza del gran misterio que permanece conmigo y en la fuerza de LA VIDA, mi Padre" [64].

Abre la puerta, toma el alto bastón y lo enseña ante Ur, lo encadena con una gruesa cadena [65]. Queda fuertemente custodiado por los cuatro costados (los nombres de los guardianes recuerdan los ángeles bíblicos) [66].

---

[62] El texto añade "que vivían con él" (p. 172, lin. 18) cf. nota de Lidzbarski en que advierte que estas incoherencias se encuentran con frecuencia en la literatura mandea.

[63] O. c. p. 172, lin. 40.

[64] O. c. p. 173, lin. 6-7.

[65] En este párrafo Yawar es llamada "Yawar, el hijo de Yawar" (p. 173, lin. 11) y Ur es llamado "Ur el más alto de todo el ejército de las tinieblas" (p. 173, lin. 13.

[66] O. c. p. 173, lin. 20-28. En p. 173, lin. 31 se indica que el mundo del agua negra será la morada de Ur, encadenado hasta que Abathur sea creado. En nota 3 de la misma página advierte Lidzbarski "más bien [será creado] Ptahil" y remite a la Introducción a esta sección p. 150, lin. 15ss., donde dice "Aquí se insinúa brevemente que el encadenamiento de Ur durará hasta que el mundo terreno sea creado. En esta circunstancia Ur, con la ayuda de los *siete* y los *doce* que Ruha, a pesar de su encadenamiento concibe de él, conseguirá librarse y erigirse en *'arkhon toū kosmoū toútou.* Pero este argumento no se prosigue. Solamente se narra brevemente que Abathur recibe en Ptahil su imagen y su hijo y que éste, por mandato de Abathur y, a pesar de la advertencia le Hibil, crea la tierra".

Regreso de Hibil al mundo celeste. La creación.

Llegado de vuelta Hibil, *La Vida* le besa con su limpia boca y le comunica que Jōšamīn ha creado tres hijos, uno de los cuales, Abathur, va al mundo en que él (Hibil) ha estado:

> "El mira su rostro en el agua negra y su imagen e hijo es formado del agua negra" [67].

El que así es formado es Ptahil que sube hasta el lugar del límite [68]. Abathur quita a su hijo Ptahil los vestidos de color y le viste vestidos blancos y de luz, pero éste no sube a los mundos de la luz porque teme ante sus padres. Abathur le ordena permanecer en el lugar del límite hasta que *La Vida* desee conocerlo.

Yawar-Hibil felicita a Abathur por su hijo que será su socio y ayudador y le advierte en relación con el plan de crear.

Ptahil, hijo de Abathur intenta crear pero falla. Su padre le indica que debe usar como materia para la formación creadora en el agua negra los vestidos de resplandor de luz y de gloria [69] y de esta manera concibe la creación de la tierra.

Yawar-Hibil atemoriza a Ptahil con una voz, pero después le invita amigablemente a llevar adelante sus obras con perfección ante su padre y ante *La Vida* que está lejos de él. Yawar-Hibil amuralla la formación (creada) con siete muros.

Entre tanto Ruha siente envidia de la belleza de Ptahil y pregunta si es de este mundo. Al informarse que sí, consigue quedar encinta de Ur. De dos partos sucesivos nacen los *siete* (planetas) y los *doce* (signos del Zodíaco [70]. Hibil-Ziwa les deja correr su carrera en este mundo.

Hibil-Yawar constituye y da nombre a los siete planetas (en realidad: Sol, Luna, Saturno, Júpiter, Venus, Mercurio y Marte). Los reviste de resplandor. Los planetas nombran al Sol rey y a Venus reina en el mundo.

Finalmente Yawar crea al hombre (Adán): el cuerpo formado por los planetas, el alma del tesoro de la poderosa Vida, que estaba escondida en casa de Nitufta. Después crea a Eva [70a].

---

67 O. c. p. 173, lin. 38-40.

68 O. c. p. 174, lin. 1-4. Parece un eco del mundo de Sofia que ve su imagen reflejada. Cf. Pistis Sofia.

69 O. c. p. 174, lin. 30-38.

70 O. c. p. 175, lin. 20-25.

70a O. c. p. 176, lin. 31-32.

Yawar será el traspasador de las almas, que nacerán aquí (en el mundo) y que más allá (¿en el mundo de arriba?) serán nombradas Utras que subirán y verán el Eter exterior y el lugar del que fueron formadas [71].

El fragmento se termina de la siguiente manera:

> "Hasta que la masa de este mundo esté llena y suban a ver a su Padre primitivo. La Vida está agradecido a Mandā dHaiyē y su hijo Hibil, que ordena las filas a la Vida, poderoso en gloria" [72]. Vida a nuestros sabios, Vida a nuestros inteligentes. Vida a los hombres que nos enseñan. La Vida permanece en su Škina. La Vida es victoriosa sobre todas sus obras y victorioso es Yawar-Ziwa y sus Ayudadores y Discípulos" [73].

OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS AL ANALISIS DEL FRAGMENTO

Estructura de la sección del viaje de descenso.

Se sigue el siguiente esquema (cliché).

—Distancia.

—Descripción del personaje (gigante) que se contempla y rasgos del mismo.

—Tiempo empleado en el viaje.

—Anotación de que el personaje celeste no es conocido.

—Pregunta (en tres casos).

—Deseo de seguir adelante (generalmente atribuído a la iniciativa del "misterio que le acompaña").

—Constatación de la comunicación cordial con el mundo celeste.

Este esquema tiene parecido con muchos puntos con el de Pistis Sofía.

Incoherencias del relato del viaje de descenso y ascenso.

Podemos describir las etapas de la siguiente manera:

Hibil ↓	Yawar? ↑
Ruha	Ruha
Zartai-Zartanai	Zartai-Zartanai y Amamit
Hag y Mag	Ruha-Ur Qin-Gaf
Gaf y Gafán	Gaf y Gafán
Anatan y Qin	Anatan y Qin
———	———
—Šdum	—Šdum
—Gew	—Gew
—Krun	—Krun

---

71 O. c. p. 176, lin. 37, p. 177, lin. 2. Se trata de la escatología individual (cf. Lindzbarski, p. 177, nota 1).

72 Se trata de la escatología colectiva al fin del tiempo cf. Lidzbarski, o. c. p. 177, nota 1.

73 O. c. p. 177, lin. 2-9.

En la parte del ascenso encontramos una serie de incoherencias v. gr.:

—Ruha está en el mundo de Gaf.

—No se menciona el mundo de Hag y Mag.

—Qin se traslada al mundo de Gaf.

—El enviado en el viaje de regreso se llama Yawar (sin darse razón alguna) [73a].

73a En Libro Tercero encontramos un desarrollo en cierto modo paralelo del que acabamos de encontrar en el libro Quinto. Damos a continuación el esquema:

—El descenso (p. 68) ¿para controlar a los demiurgos?

—El Enviado unido al mundo que lo envía (p. 68).

Notar la terminología de luz, vestido y sello (p. 68) y la idea de la comunión de la luz y comunión de las tinieblas (p. 69).

—Alocución de *La Vida* a *Mandā dHaiyē* exponiéndole lo que han hecho los Utras que han dejado el mundo de arriba, (luz, agua viva, fuego vivo) y han bajado al mundo de abajo (tinieblas, agua sucia, fuego devorador). Pregunta sobre quién los librará (p. 69). Notar que la terminología sobre fuego vivo no se encuentra en Juan.

—Encargo antes del mandato de la creación (de los Utras) (p. 70).

—Visión (bajada?) del mundo inferior por parte del futuro enviado (p. 70-71).

Notar las preguntas: ¿De dónde proviene todo lo que hay en el mundo de abajo? (p. 72).

—Descripción del origen del mundo de lo divino (p. 73).

Notar la ausencia de la mención de Logos. En cambio la mención de Rey de la luz de la Gloria (p. 73).

Pregunta por el origen de las tinieblas (p. 73).

La respuesta parece que se va dilatando: *La Vida* la remite a la casa de los poderosos (p. 74).

A continuación se enumeran las *cosas primeras*:

La luz no tiene límites; no se conoce cuando surgió (p. 75).

Nada había cuando no había luz (p. 75).

Nada existía cuando no existía el agua.

El agua es más antigua que las tinieblas (p. 75).

Nada hay que sea sin fin. (Cf. nota 3 de Lidzbarski en p. 75).

Los Utras son más antiguos que las tinieblas (p. 76).

La bondad es más antigua que la maldad del lugar de las tinieblas (p. 76).

Lo mismo se dice a continuación de la pureza, del fuego vivo, de la alabanza, del tercer jordán, de la Intención, de la voz de los Utras.

Las segundas son también anteriores a las del mundo de las tinieblas: Se enumeran:

—Trono puro.

—Los himnos y órdenes de oración (más antiguos que la magia de la terrible mujer Eva).

—Los sostenedores del Eter (mucho más antiguos que lo que se dice de Ruha).

Las cosas terceras

—Behaq-Ziwa (?) es más antiguo que Ruha.

—El pensamiento de los Utras es más antiguo que la llamada?

Probablemente las incoherencias provengan de la inserción de un relato paralelo (duplicado) en el que la secuencia del relato se había desdibujado.

—El término de los Buenos es más antiguo que el Señor de todo el lugar de las tinieblas.

—Los hombres de probada justicia (¿los gnósticos?).

Nueva pregunta sobre cómo aparecieron las tinieblas y por qué no cesan (p. 77).

La respuesta que se da (p. 77-78) vuelve a ser de nuevo elusiva y ambigua. Se reduce a decir que la luz y las tinieblas no pueden cohabitar y que las tinieblas se amplían a sí mismas y que el mal no ha surgido a través del bien (p. 78).

Como se ve, de una parte se da una solución en cierto modo monista cuando se dice que la luz es más antigua que las tinieblas y de otra parte se da una solución dualista puesto que las tinieblas no han surgido a través de la luz.

Estamos ante el profundo misterio del origen del mal que el gnosticismo explica no como algo moral sino como algo metafísico (el mundo de las tinieblas en el que entra la humanidad y el mundo de lo terreno creado).

Lo celestial también es creado pero no pertenece al mundo de las tinieblas. Véase como se contrapone lo perteneciente a las tinieblas (y que es perecedero) y lo perteneciente a La Vida (p. 78).

Volvemos a encontrarnos de nuevo con:

—El mandato del descenso (p. 78).

—El equipo del enviado (p. 79).

—La venida al mundo de las tinieblas (p. 79).

Notar que no se trata de encarnación.

El Enviado en el mundo de las tinieblas.

Se describe la maldad del mundo de las tinieblas y su desafío a cualquiera que pretenda ser mayor (p. 80).

Ruha aparece con colores perversos (p. 80 y 81).

—Bravata del Rey de las tinieblas sobre si hay alguien mayor y respuesta de Ruha diciendo que sí hay alguien más fuerte. Grito de rebelión y de decisión de luchar contra el mundo de lo divino.

—Aparición del Enviado y reacción airada de Namrus (¿El príncipe de las tinieblas?) (p. 82 y 83).

—Nueva aparición del Enviado y caída de la corona de la Cabeza del Príncipe de las tinieblas (p. 83). Notar la creación por el aliento (Ibid).

—Aparición del Enviado y castigo del Príncipe de las tinieblas encadenándolo y dejándolo ciego (p. 84-85).

Siguen unas complicadas intervenciones de Namrus (?) de Ruha y de los Asistentes.

Notar el estilo de esta sección poética idéntica a la de páginas anteriores: La estrofa consta de dos versos y el segundo se repite en el primero de la siguiente estrofa.

—El Enviado celeste sujeta con un cerco a Ur, el Rey de las tinieblas (p. 87).

El Rey de las tinieblas es como una serpiente sin manos ni pies y está colocado en la puerta de las tinieblas (p. 87).

—Entonces vino a Palabra de *La Vida* que tiene poder de dominar y mandar.

III.—INTENTO DE EVALUACION DEL TESTIMONIO DEL MITO MANDEO PARA EL ORIGEN DEL CUARTO EVANGELIO.

En su artículo programático de 1925 [74]. R. Bultmann enumeraba los siguientes temas y expresiones que podían ser objeto de atención:

1.—El Revelador es el ser divino eterno que existía en el principio.
2.—El Revelador ha sido enviado por el Padre al mundo.
3.—El Revelador ha venido al mundo.
4.—El Revelador es en él (en el mundo) uno con el Padre.
5.—El Padre ha equipado al Revelador con pleno poder.
6.—El Revelador tiene la Vida y da la Vida.
7.—El Revelador saca de las tinieblas a la luz.
8.—En el Cuarto Evangelio, como en la literatura similar, a las parejas de términos Vida y Muerte, Luz y tinieblas corresponden la pareja de términos Verdad y Mentira.
9.—El Enviado es sin falta ni mentira.
10.—El Enviado hace las obras que su Padre le ha encargado.
11.—El Revelador habla de su persona en "palabras de Revelación" (*ego eimi*).
12.—El Revelador conoce los suyos y los suyos le conocen.
13.—El Revelador congrega (resp. elige) a los suyos. Ellos son (resp. serán) su propiedad.
14.—A las Potencias de este mundo el Enviado aparece como un extranjero; ellos no conocen su procedencia puesto que el es de otro origen que ellos.

A la pregunta (cf. nota 2 de la p. 88) sobre hasta cuando Ur (Rey de las tinieblas) estará encadenado parece que la respuesta es hasta la creación del mundo terreno (p. 89). En p. 90 se atribuye a Gabriel. Después se habla de la creación de los planetas y del Zodíaco (p. 90). Al Hijo amado se le atribuyen las funciones creadoras que se enumeran a continuación (p. 91).

El Revelador pronuncia esta palabra "Mi padre que me creó" (p. 90).

Se describe de nuevo el hecho de encadenar al monstruo (p. 93).

Como consecuencia de la victoria sobre Ur (el príncipe de las tinieblas) (p. 94) se describe un trono, el lugar para los elegidos y la creación del Jordán.

Se termina con la vuelta del enviado (p. 94).

74 R. BULTMANN, *Die Bedeutung der Neuerschlossenen Mandäischen und Manichäischen Quellen für das Vertändnis des Johannesevangeliums*, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 24 (1925) 100-146. Recogido en "Johannes und sein Evangelium", herausgegeben von Karl Heinrich RENGSTORF, Col. Wege der Forschung, Band LXXXII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. Igualmente recogido en "Der Mandäismus" herausgegeben von GEO WIDENGREN (cit. supra nota 1). El artículo de Bultmann en p. 262-316 (citamos refiriéndonos a estas páginas).

15.—Los oyentes de la predicación del Enviado son empedernidos.
16.—El Enviado es menospreciado y odiado en el mundo.
17.—Como él (El Revelador) ha venido, así ha de marcharse; como él ha bajado, así subirá.
18.—Entonces se le buscará pero no se le encontrará.
19.—El Enviado será justificado a través de su subida.
20.—El Enviado pide por los suyos en su despedida.
21.—Cómo Redentor, el Enviado conduce consigo a los redimidos.
22.—El Revelador prepara a los suyos una morada.
23.—El Revelador ha mostrado (resp. preparado) a los suyos el camino.
24.—El Revelador es la puerta.
25.—El Revelador libera a los presos.
26.—Su subida al cielo es la catástrofe del kosmos.
27.—El Revelador es el juez.
28.—El Revelador es el Hijo del Hombre.

A continuación vamos a hacer unas reflexiones en relación con los puntos que aparecen en los textos que hemos analizado anteriormente.

Examinaremos únicamente con mayor detención los primeros puntos, dejando para el volumen sobre *El Verbo y la Gloria en S. Juan* el examen de los siguientes. En realidad lo que decimos de estos primeros puntos, en que está lo esencial de la concepción mandea, puede aplicarse igualmente a cada uno de los puntos siguientes.

Enseguida veremos que las coincidencias y a veces identidad de expresiones no suponen en manera alguna identidad de concepción puesto que cada frase tiene su valor semántico en el *contexto*. Este sencillo concepto de la lingüística moderna va a ser el punto de referencia fundamental en las observaciones que siguen.

1.—EL REVELADOR SER DIVINO Y SU PREEXISTENCIA. DIFERENCIA CON EL LOGOS DEL EVANGELIO.

Tanto Mandā dHaiyē como Hibil-Siwa aparecen creados aunque pertenecen al mundo de lo divino. La preexistencia de Nitufta [75] se reduce a afirmar que existía antes de los mundos de luz pero no se indica que no sea creada.

En cambio en el Cuarto Evangelio, se habla de la preexistencia de Jesús en el principio (antes de la creación del mundo) pero no se habla de su creación.

---

[75] M. LIDZBARSKI, o. c. p. 155, lin. 28.

Conviene recordar además, que la noción de divinidad es radicalmente distinta en el Mandeísmo y en el Cuarto Evangelio. Esto se reflejará en la misma noción de envío.

2.—EL ENVÍO DEL REVELADOR POR EL PADRE: DIFERENCIAS ENTRE EL ENVIADO MANDEO Y EL JESÚS DEL CUARTO EVANGELIO.

a) El enviado mandeo es un ser que pertenece al mundo divino [76]. Su humanidad no es verdadera [76a].

En cambio en el Cuarto Evangelio "El Logos se hizo carne" [77].

b) El esquema básico del envío del Revelador mandeo se describe con términos mitológicos y representaciones fantásticas [78].

En cambio las referencias al envío de Jesús en el Cuarto Evangelio (cf. la expresión "El Padre que me envió") se presentan con el precedente bíblico de la misión de los profetas (cf. Juan el Bautista Jn 1,6; los enviados del Dueño de la viña en Sinópticos) llevado a la culminación con el envío del Hijo (cf. Gal 4,4 y parábola de los viñadores homicidas). En los Evangelios, incluído el de Juan, el envío de Jesús no se describe en el más allá y se relata con toda sobriedad aún en las narraciones deràsicas del Bautismo y transfiguración de Jesús. Hay pues una diferencia radical entre el enviado mandeo y el Jesús del Cuarto Evangelio.

c) En cuanto al *sujeto que envía,* al Revelador mandeo sus padres le envían al mundo de las tinieblas, el mundo del guerrero Šdum, el Rey del mundo tenebroso "Vosotros me enviásteis a aquellas tinieblas" [79]. La acción de vencer a Ur y de poner en orden el mundo inferior es descrita en estos términos:

> "Oh Hibil Yawar, mensajero oculto sobre el que fue puesta la mano de su Padre y a quien hicimos semejante a nosotros. Si no hubiéramos hecho esto y tú no lo hubieras puesto en orden, no habríamos prevalecido a Ur y a su madre [80].

---

76 O. c. p. 152, lin. 8ss. Véase el texto en sección del equipo del Revelador.

76a O. c. p. 157, lin. 27-29.

77 La tesis de E. Käsemann *Jesu letzer Wille nach Johannes* 17, Tübingen 1971 sobre el Docetismo del Cuarto Evangelio es inaceptable ante Jn 1,14a y I Jn 4,1-6. Si este docetismo se atriguye a las fuentes y Jn 1.14a al Redactor Eclesial se confiesa abiertamente que el texto actual (el único cierto) no puede drivarse del gnosticismo mandeo.

78 O. c. p. 152, lin. 28-153, lin. 10 (Texto citado más adelante con motivo del Equipo del Revelador).

79 O. c. p. 167, lin. 5.

80 O. c. p. 167, lin. 10-11.

La diferencia con Juan es radical. El título de "Padre" en Juan está encuadrado en el monoteísmo judeocristiano. El envío es a la humanidad, aunque con su victoria en Cruz el príncipe de este mudo sea arrojado fuera.

La victoria de Jesús sobre el príncipe de este mundo (Jn 12,31) es totalmente distinta de la victoria de Hibil-Siwa sobre Ur. El Cuarto Evangelio concibe esta victoria en el marco del monoteísmo dinámico. Además, la concepción sobre la expulsión del príncipe de este mundo estaba también presente en la apocalíptica en la figura de Belial y Belzebú. Por ello en el caso del Cuarto Evangelio es innecesario el recurso a los textos mandeos. La expresión "el príncipe de este mundo ha sido arrojado fuera" además no cuadra con el mito mandeo en que se habla de "encadenamiento". Por ello en Juan el precedente más probable es el de la apocalíptica. Aparte de ello existe una diferencia radical de la derrota de Satán ante Jesús (por el sacrificio y la fuerza del amor) y la derrota de Ur (algo mágico) [81].

d) En cuanto *al motivo-origen del envío* en el fragmento estudiado el envío se produce porque los *padres* (politeísmo) no *saben* lo que hay en el mundo inferior. Más bien temen algo. Así el enviado no baja a salvar sino a "obtener" secretos de los gigantes de las tinieblas y comunicarlos a sus padres. Así el objeto del envío es informarse acerca del futuro gigante que promoverá una sedición contra el mundo celeste [82]. A base de esta información el enviado podrá luchar contra ese ser desconocido por los dioses. Hibil-Ziwa no es mensajero de los dioses a los hombres para que se conviertan sino de los dioses a los gigantes para procurar que no prospere su rebelión contra el mundo celeste [83].

En cambio en Juan todo ello es impensable dado el monoteísmo dinámico. El objeto del envío es la salvación del mundo, dar la vida al mundo (Jn 3,14-19).

e) En cuanto a la función cosmológica Hibil-Ziwa describe así el mandato de sus padres "Adelante, ve, nuestro hijo Primogénito, el que conserva en orden todo el mundo" [84].

En Juan la misión del Hijo no tiene una función cosmológica (ésta es anterior en el Logos) sino una misión salvífica [85].

---

81 O. c. p. 173, lín. 9.

82 O. c. p. 156, lín. 23-28 (pregunta a Šdûm); lín. 32-34 (pregunta a Gēw; y p. 157, lín. 12-19 (pregunta a Krun).

83 O. c. p. 175, lín. 15-16 "La Vida me ha enviado en cólera contra él" (Ur).

84 O. c. p. 165, lín. 25-26.

85 Sobre el título "primogénito" cf. más adelante p. 527.

f) En cuanto al retorno Hibil Siwa (Yawar) decide retirarse del mundo de Ruha con estas palabras "Subiré a mi Padre, *La Vida* que me ha enviado" [86].

La diferencia con el retorno de Jesús tras la muerte de Pascua y resurrección es abisal. Véase el tema del retorno. Luego la identidad terminológica puede ser un espejismo como en este caso.

g) *El nombre de Mensajero* de los textos mandeos [87] ha de interpretarse pues en este contexto de politeísmo, de luchas mágicas, de desarrollos mitológicos.

Es de advertir que el término "enviado" (mensajero no se encuentra) en Juan no ha pasado todavía a ser, ni llegará a serlo, un título cristológico.

3.—EL DESCENSO DEL REVELADOR AL MUNDO: DIFERENCIA CON LA ENCARNACIÓN EN JUAN.

En el texto mandeo examinado el mundo al que baja o desciende el Revelador no es el mundo de los hombres, sino el mundo de las potencias hostiles (y a las que no se ofrece la conversión). Así Yawar-Hibil dice:

> "Con vuestra ayuda, padres míos y con la ayuda del gran misterio y de los ayudadores que me acompañan, bajaré a las Tinieblas" [88].

Por el contexto se ve que se trata de bajar al lugar del agua negra donde comienzan las mansiones de Ruha, etc.

En Juan el descenso en realidad se interpreta en clave de encarnación. Si se dice que esta perspectiva (Encarnación) es del Redactor que ha desmitologizado la fuente gnóstica, se reconoce entonces que la figura de Jesús en el cuarto Evangelio no es la del Revelador del mito gnóstico. En efecto si el Redactor era antignóstico ¿cómo hubiera admitido en la base de su escrito una fuente gnóstica? Véase lo que decimos en la Introducción a este volumen.

Por otra parte el tema del descenso de la divinidad o de sus mensajeros es tan antiguo y tan extendido tanto en la Biblia como en las religiones paganas, que el recurso al mandeísmo es superfluo.

---

86 O. c. p. 165, lin. 19.

87 O. c. p. 167, lin. 10-11 (mensajero oculto); p. 166, lin. 27; p. 171, lin. 7 y p. 173, lin. 6, texto importante, cf. supra Asalto de Ur.

88 O. c. p. 153, lin. 25-28.

4.—EL REVELADOR, EN EL MUNDO, ES UNO CON EL PADRE: DIFERENCIA DE LA COMUNIÓN DIVINA DEL REVELADOR MANDEO Y DEL JESÚS DEL CUARTO EVANGELIO.

En el fragmento analizado el enviado (Hibil-Ziwa) afirma varias veces que permanece unido al mundo de arriba. Así

—Con motivo de la estancia en el mundo de Zartai-Zartanai, se expresa la comunión del Enviado con el mundo celeste en forma de oración y de confianza en su auxilio [89] (no parece ser otro el alcance de la expresión "Yo moraba en la Vida, mi Padre, y no había motivo para angustiarme") [90].

—El tema se repite, con motivo de la estancia en el mundo de Anatán y Qin. Se trata también aquí del mismo aspecto afectivo y de recurso al mundo divino en petición de ayuda, pero con algunas variantes sgnificativas [91]: El enviado asegura que está en el Maná y su Imagen (en el lugar anteriormente citado se dice "en la Vida, mi Padre"). Además las alabanzas e iluminación en nuestro texto suben ante Maná y su Imagen y ante Nitufta (en el lugar anterior ante la *Vida* y ante el Maná y su Imagen). En seguida veremos que estas variantes implican una diferencia esencial con la relación Padre-Hijo del 4.° Evangelio.

—Otro texto importante encontramos con motivo del regreso de Hibil.

---

89 O. c. p. 154, lin. 8-14: "Seres de luz estaban conmigo y presentábamos oraciones rituales, plegarias y misas de difuntos. Su corazón retozaba por su iluminación y su alabanza. Día a día subían estas (las oraciones?, los acompañantes?) hacia *La Vida*, hacia el Mānā y su gran y primera Imagen, a quienes *La Vida* (¿ha?) creado. Yo me decía que yo estaba (moraba) en la Vida, mi Padre, y que no había motivo de angustiarme ante estas figuras (monstruosas)".

El texto es ciertamente notable y es extraño que Bultmann no haya reparado en él (no lo cita en el apartado correspondiente cf. art. c. p. 312).

90 Las fórmulas de inmanencia como fuente de confianza pueden tener un precedente en los oráculos de salvación del A. T., especialmente en los proféticos.

91 O. c. p. 155, lin. 20-28. He aquí el texto (que tampoco es citado por Bultmann): "Todos los seres que me habían sido dados en compañía, los Utras y las Škinas (estaban allí) con himnos, oraciones rituales, plegarias y misas de difuntos. Su corazón se alegraba y retozaba de alegría. También yo me alegraba de su alegría y de la de los ayudadores, que mis padres habían creado para mí y me habían dado de su corte. Yo decía de esta manera: "Yo estoy en el Maná y su Imagen. Nuestro corazón retoza y late. Cada iluminación y alabanza mía sube día a día, hora a hora ante el oculto Maná y su Imagen y ante la grande, oculta y primera Nitufta que existía antes de los mundos de luz".

Sus padres le dicen que no le han olvidado en todo el tiempo de su descenso [92].

Esta concepción mandea de la comunión del enviado con el mundo celeste es totalmente distinta de la de Juan. Los textos mandeos hablan de *comunión de oraciones* y de confianza en la ayuda divina. Reducir a ello las expresiones de Juan (El Padre y Yo somos una cosa) es no sólo violentar el texto sino además extorsionar los contextos. Bultmann interpreta en el sentido de confianza en la ayuda divina la expresión de Juan 10,30; y de 8,16; 8,29 y 16,32. Sin embargo las tres últimas expresiones tienen mejores paralelos en la literatura profética y la expresión de 10,30 se sitúa a nivel de ser y por consiguiente muy superior al del texto mandeo. Esto aparte del contexto radicalmente distinto en el Evangelio y en el mito mandeo.

De otra parte también la unicidad del Revelador en el Cuarto Evangelio es imposible de conciliar con la concepción mandea de Hibil, Šitil y Anoš [93]. E igualmente la unidad del Padre: Aunque en algún sentido también Maná y su Imagen pueden considerarse padres de Hibil-Yawar, no obstante, al aplicarse indistintamente el título de "Padre" a *La Vida* y al Maná y su Imagen, ya la frase no puede referirse a la relación Padre-Hijo que es la que está en el Evangelio de S. Juan. Además tampoco podría referirse al aspecto *revelatorio*.

5.—EL EQUIPO DEL REVELADOR: DIFERENCIA CON EL ACOMPAÑAMIENTO DEL JESÚS HISTÓRICO.

En un lugar síntesis del fragmento analizado [94] se indican los siguientes elementos:

---

92 "Por tu vida, Hibil-Zawar, tú mensajero, nárranos cómo te ha ido en aquel mundo en el que tú has estado tan largo tiempo que casi te olvidamos. Cada día pensábamos en ti y pintábamos tu imagen, tu resplandor y tu rostro. Tu padre decía diariamente una misa por ti y exclamaba "Ojalá, Hibil, Šitil y Anoš mis tres hermanos, que además son mis hijos y amigos, suban y lleguen (bien)" o. c. p. 166, lin. 26-30.

93 Para el texto o. c. p. 162, lin. 19-20 véase sección del acompañamiento (equipo del Revelador); lo mismo acerca del misterio que se le había dado cf. equipo del Revelador. El intercambio entre Padre-Hijo se consuma en el ascenso de Hibil-Ziwa al mundo celeste. Tras el abrazo del Padre dice Hibil-Ziwa: "Mi resplanlor era su resplandor, su resplandor era mi resplandor" p. 166, lin. 25-26. Pero este intercambio ya no pertenece a la relación enviado-mundo celeste durante su estancia en el mundo de abajo.

94 O. c. p. 152-153.

—bautismos
—imposición de la mano de su Padre (Mandā dHaiyē) [95].
—creación de miles de seres de luz (para acompañarle)
—donación del vestido en que su Padre había sido creado y bautizado
—donación del misterio oculto.

El tenor concreto del mandato lo hemos dado anteriormente en la parte del análisis.

Dentro del equipo del Revelador tienen particular importancia las expresiones siguientes relativas a la acción del Padre en el enviado:

> "Aquel a quien su Padre ha enviado, sellado, bautizado y confirmado no tiene por qué temer a los malvados" [96].

En diversos lugares se habla de los acompañantes de Hibil: sus hermanos Šitil y Anoš [97], los seres de luz, los Utras, las Škinas, etc.

He aquí un lugar importante:

> "Nosotros marchamos (¿Ruḥa y Hibil?) nosotros y los Manas de mi acompañamiento y Ruḥa no sabía que 360 miríadas de miles de seres de luz permanecían conmigo" [98].

En este sentido quizá el detalle más importante y significativo es la figura del gran misterio que acompaña a Hibil.

> "El gran misterio que mora en ti, (y) que *La Vida*, tu Padre, te ha dado en compañía" [99].

En otras ocasiones se habla del gran misterio que se me había dado [100].

---

95 He aquí otro texto ya citado anteriormente (o. c. p. 167, lin. 10-11): "Oh Hibil-Yawar, mensajero oculto, sobre el que fue puesta la mano de su Padre y a quien hicimos semejante a nosotros. Si no hubiéramos hecho esto y tú no hubieras puesto orden, no habríamos prevalecido a Ur y a su madre".

96 O. c. p. 153, lin. 17-20. Distinguir este sello del que Hibil-Ziwa obtiene de Krun y que tiene poderes mágicos para los mundos infernales (o. c. p. 157, lin. 35-40).

97 O. c. p. 106, lin. 31.

98 O. c. p. 162, lin. 19-20.

99 O. c. p. 164, lin. 10-12. Véase también p. 173, lin. 7 (el gran misterio que mora conmigo).

100 O. c. p. 153, lin. 34, también en p. 155: ¿Hay alguna relación con la expresión "lo que me da el Padre" de Juan 6 y "lo que me has dado" de la Oración Sacerdotal? En los textos sobre el Revelador y el Padre también se emplea terminología semejante. En cuaquier caso la relación no tendría que explicarse necesariamente como dependencia de Juan respecto de la concepción mandea. Ambas pueden tener una ascendencia común.

Todo este equipo del Revelador presenta sin duda motivos comunes con los del Cuarto Evangelio pero las diferencias son radicales. Así la terminología sobre el sello y el bautismo sonaría a cristiana y ciertamente recuerda en apariencia a Jn 6,27 "a quien el Padre Dios ha marcado con su sello". No obstante el posible parecido cristiano (bautismo, confirmación) está ya tan desviado de su origen que hay que reconocer que estamos en dos mundos completamente distintos. Asimismo el acompañamiento de Hibil es mitológico (seres de luz, Utras, el misterio, etc.). El acompañamiento de Jesús es de seres reales (los apóstoles y discípulos) y cuando se habla de ángeles (Jn 1,51) se hace en clave bíblica (derásica) con referencia a un texto del Génesis (28,10-12). Finalmente al leer expresiones como la del gran misterio que "habla" a Hibil-Ziwa [101] el lector evoca algo semejante a a Inspiración del Espíritu Santo en los textos cristianos. Pero también aquí la forma mental es radicalmente distinta; y además ello no es característico del Cuarto Evangelio sino de los Hechos de los Apóstoles donde la influencia del mandeísmo es totalmente imposible.

6.—EL ENVIADO Y LA VIDA.

En el fragmento analizado, como en general en toda la literatura mandea, el tema de la vida aparece puesto de relieve por los siguientes datos:

—*La Vida* es la divinidad más alta.

—Una vez que Yawar-Hibil permite a los planetas el destino de recorrer el camino de este mundo, el texto indica:

> "Cuando yo dije esto se mostró la Vida en su plenitud, sin falta" [102].

Es difícil saber si se trata de aparición o de otro tipo de manifestación. Ciertamente el lugar no puede ponerse en relación con I Juan 1,2 en que claramente se habla de la manifestación de la Vida en la Encarnación de Jesucristo: "La Vida que estaba con el Padre y que se nos ha manifestado".

—El enviado (o el Padre del Enviado) es Mandā dHaiyē = conocimiento de *la Vida*.

—El mundo de arriba es calificado como "viviente".

—Se emplea la expresión "ribera del Jordán del agua viva" para designar el lugar donde son llevados tras su bautismo los Utras que habían estado con Hibil-Ziwa en el mundo inferior y que habían salido con él [103].

---

101 O. c. p. 155, lin. 6.16.35.

102 O. c. p. 176, lin. 2.

103 O. c. p. 164, lin. 5.

—En la conclusión del fragmento se dice: "La Vida es victoriosa"[104].

También el Cuarto Evangelio está lleno del término Vida[105]. En el Verbo estaba la vida y la Vida era la luz de los hombres (1,4-5). Jesús ofrece el agua viva (4,10-14). Jesús es el Pan de vida (6,35), la luz de vida (8,12); el camino, la verdad y la vida (14,6). El Padre es el viviente (6,57). En la primera Carta se proclama la Vida eterna que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado (I Jn 1,2). El Hijo es el Dios Verdadero y la Vida eterna (I Jn 5,20).

Ya hemos expuesto en la Introducción a los Excursus nuestra opinión sobre la influencia del vocabulario y de las concepciones gnósticas en Juan. La acentuación del concepto de vida (frecuentemente "vida eterna") subrayado por el opuesto "muerte" puede deberse sin duda al ambiente pregnóstico. Pero el contenido de la vida (de dimensión relacional fe - y amor cf. 17,3 y la dimensión futura "vida y resurrección") están anclados en la tradición bíblico-targúmica. Por ello las aparentes coincidencias con el concepto de Vida en el mandeísmo se reducen únicamente al relieve que el término "Vida" tiene en ambos escritos, pero este relieve es común al ambiente pregnóstico y no implica dependencia alguna de Juan para con el mandeísmo. Más aún, el empleo sustantivo de *Vida* para designar la Divinidad supone ya un estadio evolucionado del gnosticismo que es imposible de datar en una fecha anterior al 4.º Evangelio. Todo ello unido al ambiente politeísta en que se mueve la concepción mandea.

7.—DE LAS TINIEBLAS A LA LUZ.

—En el fragmento analizado se alude varias veces al lugar del límite (de separación) entre la luz y las tinieblas[106].

La Divinidad (o divinidades) y su mundo se representan siempre con la característica de luz o resplandor. Asimismo se narra el miedo del futuro enviado al presentarse ante el resplandor y la luz de los Manas celestes superiores[107]. De la misma manera el enviado relata su vuelta al mundo celeste con estas palabras:

> "Ellos (mis padres) ordenaron acogerme en plenitud (¿pleroma?). Mi resplandor era su resplandor"[108].

---

104 O. c. p. 177, lin. 7.

105 Nótese sin embargo que "Vida" no es en Juan nombre divino como en el mandeísmo.

106 v. gr. o. c. p. 153 lin. 15.

107 O. c. p. 152, lin. 1-5.

108 O. c. p. 166, lin. 25-26.

En cambio el mundo inferior es caracterizado como el lugar de las tinieblas "Vosotros me enviásteis a aquellas tinieblas" [109]. Sus jefes son los gigantes de las tinieblas, el Rey de las tinieblas. Las aguas inferiores son aguas negras (passim).

—También en el 4.º Evangelio el tema de la luz ocupa un lugar destacado. El Verbo es la luz de los hombres (1,4-5), luz verdadera que ilumina a todo hombre (1,9). La luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz (3,19). Jesús es la luz del mundo (8,12). El relato del milagro de la curación del ciego de nacimiento comienza con la proclamación de Jesús luz (9,5) y termina con una contraposición entre la ceguera de los fariseos de una parte y la luz corporal y de la fe del ciego de otra (9,39-41). La primera parte del Evangelio se cierra con una llamada urgente a recibir por la fe a Jesús venido como luz (12,46).

En la primera Carta se proclama a Dios como luz (1,5) y se invita a la comunión con los hermanos (1,6-7) mediante el cumplimiento del mandamiento del amor fraterno en el que consiste la vida en la luz (2,9-11).

—Fácilmente se comprende que estamos en dos mundos totalmente distintos. En el mandeísmo hemos visto una dimensión de luz esencialmente física y cosmológica. En Juan estamos ante una dimensión religioso-moral. La luz en Juan es la revelación del Dios Amor y la fe en ese amor acompañada de la caridad fraterna. ¿Cómo es posible mantener dependencia entre ambos? Si se dice que Juan ha desmitologizado una fuente gnóstica o que ha traducido en categorías morales las categorías cosmológicas se afirma implícitamente que estamos ante dos concepciones sustancialmente distintas. Ello es suficiente para nuestro Excursus. En el volumen sobre *El Verbo y la Gloria en S. Juan* volveremos a examinar el tema con más detención.

8.—LAS PAREJAS VIDA-MUERTE, LUZ-TINIEBLAS, VERDAD-MENTIRA.

La presencia de estas parejas en cualquier tipo de pensamiento de acentuación dualista es tan constante que el recurso al mandeísmo es totalmente inútil. Basta recordar los documentos de Qumrán.

9.—EL ENVIADO ES SIN FALTA NI MENTIRA [110].

En nuestro caso (del fragmento analizado) no aparece este detalle. Más bien aparecen ciertos rasgos un tanto chocantes, como la ficción de la boda con Zahrel, el abandono de Ruha, etc.

---

109 O. c. p. 167, lin. 5.

110 R. BULTMANN, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 277.

10.—EL REVELADOR HACE LA OBRA QUE SU PADRE LE HA ENCARGADO.

En distintas ocasiones se indica este tema en el fragmento analizado. Pero al ser distintos los contextos y los referentes no puede aplicarse al Cuarto Evangelio.

11.—LAS FÓRMULAS EGO EIMI.

El estilo Offenbarungsreden es propio del hermetismo [111], del gnosticismo más primitivo que el mandeísmo, del profetismo y de la Apocalíptica. En otras palabras, es propio de toda pieza literaria en que se presenta una revelación de un enviado o vidente.

En realidad los ejemplos aducidos por Bultmann no son del tipo de "Yo soy" + predicado como en el Cuarto Evangelio. El único caso que hemos descubierto en la sección analizada es el siguiente (Hibil se autopresenta a Krun, el Rey de las tinieblas, la gran montaña de carne).

"Yo soy Hibil, *La Vida* me ha enviado y he venido a ti" [112].

Pero también aquí la estructura es fundamentalmente distinta de los "ego eimi" de Juan.

12.—EL CONOCIMIENTO DEL REVELADOR Y LOS SUYOS [113].

No cita textos de Ginza.

13.—EL ENVIADO CONGREGA O ELIGE A LOS SUYOS. ELLOS SON SU PROPIEDAD.

En el epígrafe [114] hay tres temas que deben distinguirse adecuadamente. En primer lugar el de la congregación de los dispersos, un tema común a las tradiciones bíblicas y al gnosticismo. Dios o el Mesías reunirían a los dispersos de Israel según Isaías y Ezequiel. En el gnosticismo tiene un sentido muy distinto: el de recoger las partículas de la luz caídas entre las tinieblas. El texto de Jn 11,52 citado por Bultmann se inserta a nuestro parecer mucho mejor en la tradición mesiánico-bíblica que en el sistema gnóstico.

---

111 Véase F. M. BRAUN, *Jean le Theologien*, II París 1964, p. 254-255.

112 O. c. p. 157. Notar que no se trata de autopresentación con predicado de función (v. gr. Yo soy el Buen Pastor).

113 R. BULTMANN, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 281.

114 Ibid. p. 282.

En segundo lugar está el tema de la elección (Jn 15,16.19). También este tema es bíblico y con dificultad se inserta en la concepción gnóstica puesto que la elección en cierto modo parece excluir el concepto de pneumático (por naturaleza-nacimiento). Es cierto que la expresión joánica "os he elegido del mundo" presenta afinidades muy estrechas con las del texto de *Ginza Der* XV 1 citado por Bultmann, pero los contextos son tan radicalmente distintos que el contacto es solamente a nivel de vocabulario. El texto gnóstico se pone en boca de Enos (notar que Bultmann le asigna el calificativo de "Verbo" —Das Wort— mientras que el texto dice "ein Wort", cosa bien distinta) y se refiere a unos elegidos distintos completamente de las personas históricas a que se dirige el Evangelio de Juan. Sobre la terminología "los que me has dado del mundo" puede decirse otro tanto. Y lo mismo de Ginza Der V,2.

El tercer tema implicado en el epígrafe presente es el de "los propios" ("suyos" de Jn 10,3s. 12; 13,1). También esta idea es bíblica (cf. Ex 19,5-6). El acento especial que se trasluce en Juan y que es muy parecido al de las Odas de Salomón proviene del ambiente pregnóstico y no es necesario acudir a los textos mandeos.

14.—EXTRAÑEZA DEL ENVIADO PARA LAS POTENCIAS: LO CONSIDERAN UN EXTRANJERO Y NO CONOCEN SU PROCEDENCIA PORQUE ES DE OTRO ORIGEN QUE ELLOS [115].

Los lugares de Juan citados (8,14-19.23.43) son parte de un conjunto del proceso contra Jesús por las autoridades judías.

El paralelismo antitético en que se expresa no es de tipo gnóstico sino de contraposición de origen (de arriba = de Dios; de abajo = del Diablo). Jesús no es extraño por ser de otra raza sino porque es el Mesías desconocido [116]. Jesús es de carne y hueso. El cuarto evangelista no es doceta.

En cambio en los lugares examinados de nuestro fragmento de *Ginza Der.* y en general en los textos mandeos la extrañeza es de otro tipo. En el primer texto citado por Bultmann (*Mand. Lit.* 203) los que no lo conocen no son los hombres sino las potencias y lo mismo en el segundo (*Mand. Lit.* 224). En este último se dice claramente que son los Siete. Por lo demás si este pensamiento está ya en las Odas de Salomón ¿qué necesidad hay de recurrir a los textos mandeos? Recordemos además que el contexto es totalmente distinto en ambos casos y no cabe comparar textos aislados sin los respectivos contextos.

En los restantes textos citados el ser "extranjero" es una categoría metafísica o mística, como en los casos del hermetismo o del gnosticismo.

115 Ibid. p. 284s.
116 F. M. BRAUN, *Jean le théologien* II, p. 103-114.

Bultmann cita el motivo concurrente de la travesía de las esferas sin ser conocido y el tópico del pasar desconocido a las potencias demoníacas por su vestido de hombre. Aduce una larga serie de lugares de apócrifos cristianos neotestamentarios y también un texto de *Ginza Der.* V,1 (p. 157).

La existencia del tema es cierto en tales escritos pero en Juan no existe tal concepción (ni siquiera en forma de docetismo ingenuo propuesta por Käsemann) [117]. La aplicación al texto de Jn 3,8 es totalmente forzada. Y si se ponen como paralelos los textos de 1 Cor 2,8 y Fil 2,6ss, parece que la conclusión es que todo el N. T. está bajo la concepción gnóstica. En ese caso ¿por qué acudir a los textos mandeos para esclarecer el cuarto evangelio?

15.—EL ENDURECIMIENTO DE LOS OYENTES [118].

Para la ceguera de los oyentes cf. lo que hemos dicho (supra en el número 7).

En relación el texto citado de *Ginza Der.* p. 180 y 183 podemos decir lo siguiente: El reproche de ceguera y de habitar con los malos se encuentra ya en toda la tradición bíblica (Is 6; Ps 1) y en el texto mandeo citado no hay nada especial que suponga una relación particular con el Cuarto Evangelio.

16.—EL MENOSPRECIO Y EL ODIO PARA CON EL ENVIADO [119].

El texto mandeo citado como paralelo (*Mand. Lit.* 223.227) se refiere al alma del *particular* (aunque Bultmann dice que ese alma es idéntica al Urmensch o al Enviado). El odio de que se habla proviene de los Siete, no del mundo en sentido moral como en Juan. Y es que en Juan el odio y la persecución son de distinto carácter (de causas morales); así mismo el auxilio es de otra índole.

También aquí podemos observar que los lamentos del alma en las Odas de Salomón que Bultmann pone como paralelos son un ejemplo más de que no es necesario acudir a los textos mandeos para las peculiaridades de estilo y de contenido del Cuarto Evangelio.

---

117 Véase lo dicho en la Introducción a los Excursus p. 29.

118 R. Bultmann, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 288.

119 Ibid. p. 289.

17.—LA PARTIDA Y EL REGRESO DEL REVELADOR [120].

Debemos decir algo parecido a lo dicho en el apartado sobre el descenso. Es lógico que, supuesto en el mandeísmo el mito del descenso del enviado, se hable correlativamente del regreso, retorno o ascenso. Y a la vez es lógico que si en el Cuarto Evangelio se encuentra el esquema del envío-descenso del Hijo, se encuentre también el tema del retorno al Padre. Pero el retorno en Juan está ligado al Jesús histórico (a su vuelta al Padre) y en relación con el "paso" de la muerte, resurrección y Ascensión (en los sinópticos) o "glorificación" (en Juan). Sobre la terminología de *anabainein* en Jn 6,62 puede discutirse si tenemos algún influjo del esquema pregnóstico del descenso-ascenso (retorno), esquema que en los gnósticos se convierte en un elemento integrante del mito. Pero el hecho de que en todo el discurso joánico precedente se hable del descenso del maná y del Hijo del hombre parece suficiente para justificar su empleo [121].

18.—LO BUSCARÁN PERO NO LO ENCONTRARÁN [122].

Los textos de Juan citados por Bultmann son de *amenaza*, que a la vez es como una *última invitación* (cf. 8,24-28). Curiosamente los paralelos más próximos a nuestros textos son los de Prov 1,23-31 y Mt 27,38s. El paralelo de *Mand. Lit.* p. 155 en cambio es de *juicio y de encadenamiento*.

19.—EL ENVIADO ES JUSTIFICADO POR SU RETORNO A LO ALTO [123].

La ecuación "justificación" = "victoria" propuesta por Bultmann puede ser cierta. Pero los paralelos a que se aplica no convencen. En Juan la victoria es la justificación por el sacrificio y la obediencia amorosa al Padre. En los textos mandeos la victoria es por la lucha contra los poderes: Monstruos de las tinieblas. El lenguaje de Juan está atestiguado en la literatura cristiana como lo prueba la referencia a 1 Tim y por ello es innecesario el recurso a un influjo gnóstico mandeo. Observemos igualmente que la victoria de que hablan las Odas de Solomón es la liberación del alma (no el retorno del Enviado).

---

120 Ibid. p. 292.
121 Cf. lo que decimos sobre Hijo del hombre en nota 134.
122 R. BULTMANN, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 293.
123 Ibid. p. 294.

20.—EL ENVIADO AL DESPEDIRSE PIDE POR LOS SUYOS [124].

El paralelo mandeo no convence. En cambio las Odas de Salomón y los Hechos de Tomás presentan paralelos aceptables. Pero la relación de ambos textos con Jn 17 es muy discutible puesto que las diferencias son muy profundas.

21.—COMO SALVADOR, EL ENVIADO LLEVA CONSIGO A LOS SALVADOS [125].

El ejemplo mandeo citado por Bultmann habla de Adán y Eva (que no es lo mismo que el Revelador). Los ejemplos de las Odas de Salomón son pertinentes pero en ese caso no es necesario acudir al mandeismo. Por lo demás es natural que el Revelador desee ser acompañado de los suyos. Otro tanto se da también en la Apocalíptica (cf. 1 Tes 4,17).

22.—EL ENVIADO PREPARA A LOS SUYOS UNA MORADA [126].

Los textos mandeos son interesantes. Pero no prueban sino que hay una especulación (ya desde la apocalíptica) sobre las moradas del cielo (de Dios y de los elegidos). Incluso el nombre de Škina es de ascendencia judía y no peculiar del mito gnóstico.

23.—EL REVELADOR HA MOSTRADO (O PREPARADO) A LOS SUYOS EL CAMINO [217].

Ciertamente el tema del camino es clave en el gnosticismo pero el mismo Bultmann confiesa que en Juan no hay especulación sobre la forma de la ascensión de las almas en su liberación. En Juan el tema del camino es solo la respuesta cristiana al ambiente de preocupación pregnóstica [128]. Por lo demás ya en la Apocalíptica hay ángeles "conductores".

24.—EL REVELADOR ES LA PUERTA [129].

En este apartado Bultmann no aduce cita alguna de la literatura mandea. Los paralelos de Act. Joh. o de Odas de Salomón son interesantes pero nada prueban de dependencia de Juan con el mito gnóstico.

---

124 Ibid. p. 296.
125 Ibid. p. 298.
126 Ibid.
127 Ibid. p. 299.
128 Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean* I (Roma 1977).
129 R. BULTMANN, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 301.

25.—EL REVELADOR LIBERTA A LOS PRESOS [130].

Este tema está tan extendido (desde Is 61) que es inoportuno remitir a los textos mandeos. La referencia al *descensus ad Inferos* es además contraria a los textos de Juan citados. Estos hablan de liberación por la verdad refiriéndose a la revelación divina y a la vida moral del creyente en Cristo (cf. Jn 8,31-36). Por lo demás el *descensus ad Inferos* no es originariamente gnóstico sino apocalíptico.

26.—SU ASCENSIÓN AL CIELO ES LA CATÁSTROFE DEL COSMOS [131].

Los paralelos mandeos no hablan del Revelador (en su retorno) y los textos citados de Juan (Jn 12,31,1 Jn 3,8) no hablan de una catástrofe cósmica sino de un *juicio moral*, en que el príncipe de este mundo es derrotado. Las dos situaciones son totalmente distintas. Con ello puede verse una vez más que la construcción de Bultmann es artificial y forzada. Por lo demás el juicio del "príncipe" de este mundo tiene más paralelos en la apocalíptica que en el gnosticismo en su versión mandea.

27.—EL REVELADOR ES EL JUEZ [132].

Los textos mandeos citados por Bultmann no hablan de juez sino de retorno o de victoria sobre el mal representado por los monstruos de las tinieblas. En Juan el juicio dado al Hijo del hombre está en la línea moral y de decisión humana (la fe en el enviado o su repulsa). En los textos mandeos no hay nada de juicio ni nada de conversión. Sólo en los textos citados de las Odas de Salomón se encuentran verdaderos paralelos. Por todo ello nos parece totalmente carente de valor la relación entre la concepción mandea y joánica en este punto. Notemos finalmente que el texto del profeta samaritano citado por Bultmann es de origen cristiano como aparece por la referencia trinitaria. Sin duda ha sido adaptado al ambiente gnóstico pero su valor no excede el del vulgar gnosticismo.

28.—EL REVELADOR ES EL HIJO DEL HOMBRE [133].

El mismo Bultmann reconoce que en el Mandeismo no se habla del Hijo del hombre y que los ecos de la figura del Hombre primordial en el Mandeismo están influidos por las leyendas judías de Adán. Por lo demás, como se sabe, el Hijo del Hombre es una figura de la apocalíptica judía.

---

130 Ibid. p. 302-303.
131 Ibid. p. 303.
132 Ibid. p. 304.

Así lo reconoce también Bultmann. Pero restringe esta relación a la figura del Hijo del hombre en la tradición sinóptica. En cambio en Juan cree que hay señales decisivas del mito del *Anthropos.* He aquí las cuatro notas que señala: 1) La preexistencia y venida del cielo; 2) La elevación (que debe distinguirse de la Resurrección); 3) En su rostro está grabado el de los fieles (que serán atraídos hacia El); 4) El es el juez. Por nuestra parte notamos lo siguiente. En relación con los números 1 y 4 recordemos que también en la Apocalíptica el Hijo del hombre es juez y preexistente [134]. Y algo parecido encontramos en las especulaciones sobre la preexistencia de la Sabiduría y de la Torá. En cuanto a los puntos 2 y 3 que están relacionados con Jn 12,32 nuestro parecer es que el concepto de *exaltación* en Juan no es gnóstico (y mucho menos en su versión mandea) sino *derásico* elaborado a partir del símbolo de la elevación en Cruz como referencia a Nm 21,6ss. (*'yṣtlt*).

Consideraciones finales para la comparación entre el Mandeísmo y Juan.

Bultmann ha apuntado con razón al paralelo del *esquema* del Revelador gnóstico (él lo llama el mito gnóstico del Revelador) para iluminar el envío del Jesús del Cuarto Evangelio. Debe notarse con todo que dicho *esquema* (de envío, de descenso) del Revelador que en el gnosticismo ha adquirido una especial acentuación, hunde sus raíces en el ser humano y en la Biblia (donde es Dios mismo el que se comunica, o su ángel o sus enviados).

Bultmann en su deseo de dar una explicación a la terminología dualista del Cuarto Evangelio (que hoy vemos v. gr. reflejada en Qumran) quiso poner de relieve la identidad terminológica de los paralelos mandeos sin advertir suficientemente la diferencia abismal que separa en realidad el mito mandeo y la teología joánica. Contextos tan radicalmente distintos no pueden ser aducidos ni siquiera como paralelos válidos, mucho menos como precedentes.

La argumentación de Bultmann es la siguiente: aunque las fuentes son posteriores, el mito que se contiene debe ser más antiguo. No obstante es a base de estas fuentes (cuya posterioridad se reconoce) cómo se reconstruye el mito del que se afirma que Juan sería un reflejo. Esto que Bultmann anticipa en su artículo programático "Bedeutung" está presente en toda su interpretación lel Cuarto Evangelio.

Ahora bien si S. Juan es totalmente diferente a estos mitos mandeos (de Ur, de Hibil-Siwa) ¿cómo arguir de ellos (de su esquema) para probar el mito gnóstico en S. Juan). ¿Es legítimo en ese caso que se abandone el

---

133 Ibid. p. 306.

134 Véase F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man,* LAS, Roma, 1978.

sustrato bíblico-targúmico del A. T. (v. gr. en Jn 1,1) para acudir al mundo del gnosticismo *mandeo?*

Pero además Bultmann ha indicado las coincidencias de las que nos hemos ocupado pero no las enormes diferencias. Por ello conviene antes de terminar indicar una serie de diferencias tan radicales que hacen muy difícil (mejor diríamos imposible) la relación de dependencia entre Juan y el mandeísmo. Además de las que hemos ido indicando a lo largo de los diversos puntos, señalamos las siguientes:

a) En primer lugar se trata de dos contextos (universos) mentales y culturales totalmente diversos:

En el mandeísmo estamos en un abigarrado mito: politeísmo, ignorancia de los dioses, dualismo inevitable, creación de los seres divinos; el mal como sustantivado; incestos en los seres infernales, (v. gr. Ruha y Ur) etc.

En cambio en el Cuarto Evangelio estamos ante la sobriedad de un relato histórico y su vuelo teológico se realiza dentro de las coordenadas del concepto judeocristiano de lo divino y del mal.

b) En el mandeísmo el término Logos (o equivalentes) no tiene relevancia, Butmann ni lo menciona [135], en cambio en Juan es término clave en el Prólogo. Ello indica un mundo de pensamiento distinto (algo parecido podemos indicar para "gloria").

Esta diferencia bastaría para invalidar la relación de los textos mandeos con Juan.

c) La relación Padre-Hijo está en una dirección totalmente distinta en los textos mandeos y en Juan. Aparte del encuadramiento politeísta de la representación mandea y de la confusión padres-hermanos (cf. diversos textos citados anteriormente y la sección del Revelador y el Padre), conviene advertir lo siguiente:

A Hibil se le da el título de "primogénito" en boca de su Padre (*La Vida*) aunque en plural, cosa significativa [136] y el de "Hijo amado" en boca de Mānā y su Imagen [137]. Estamos pues ante una filiación de tipo amplio, como de pertenencia al mundo de lo divino. Además el Hijo en el mandeísmo se entiende "creado".

En cambio en el Cuarto Evangelio la relación Padre-Hijo está en una línea del monoteísmo judeocristiano. Y Jesús es el Unigénito del Padre (Jn 1,14).

---

135 Véase más adelante nota 143.

136 O. c. p. 165.

137 O. c. p. 166.

d) Ruha es un monstruo maligno. Su hijo primogénito Ur es el gigante de las tinieblas. Ruha queda encinta de su hijo y da a luz a los Planetas y los signos del Zodíaco. Todo ello indica que en el Mandeísmo hay una desviación radical del pensamiento bíblico (en el empleo del término Ruha). La concepción mandea puede plenamente ser calificada como mítica (en cuanto contiene especulaciones imaginativas sobre el comportamiento en el mundo divino o infernal, con rasgos politeístas y generaciones sexuales).

En el Cuarto Evangelio la concepción de la creación de todo por el Logos se encuadra en la tradición bíblico-targúmica y la concepción del Espíritu (pneuma correspondiente a Ruha) se mantiene igualmente en los límites de la tradición bíblico-targúmica y cristiana (como en la profesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Mt 28, y en general en los Sinópticos).

CONCLUSIÓN AL EXCURSUS XII

Para concluir el presente Excursus es importante constatar la ausencia de una concepción acerca de la Palabra creadora en el sentido bíblico [138]. No encontramos tampoco una especulación sobre el Logos. La creación del mundo aparece como un entretenimiento y revancha de seres (¿divinos?) de plena fantasía mitológica. En cuanto a la noción de Gloria estamos también lejos de las asociaciones bíblicas. La luz en el Mandeísmo es la característica del mundo de lo divino, pero en un sentido distinto del bíblico. El esplendor de luz mezclada con las tinieblas de que son creados los hombres apunta a una consistencia metafísica de la luz en contraposición radical a la noción de Gloria en la Biblia [139]. Hechas estas observaciones y centrándonos en la relación del Mandeísmo y Juan, podemos indicar las siguientes constataciones:

1.—Ciertamente hay un mito gnóstico precristiano de un enviado celeste que desciende (mito del descenso). El Mandeísmo es una de las formas de expresión de ese mito. En el gnosticismo ese enviado (o enviados) celeste tiene una función de liberar la luz de las tinieblas. Es una redención me-

---

138 El posible origen de *Ptahil* como Dios creador es discutido por M. LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, p. XXI-XXIII. Es interesante para el empleo de la Palabra creadora en el Mandeísmo el himno que se prescribe para el bautismo con el siguiente comienzo "La Vida habló y creó" (Qolasta XXX: *Mändaische Liturgien* p. 52) y que es idéntico a la prescripción en la Misa de Difuntos de Qolasta LV, (*Mandäischen Liturgien*, p. 89). He aquí el texto: "La Gran Vida habló y creó con su boca, en su propio esplendor, luz y Gloria. Alabada sea la Vida". A pesar de que la expresión sea un testimonio claro de la creación por la Palabra, su relación con Jn 1 es imposible por la carencia de consistencia de esa Palabra. Una observación parecida podemos hacer de la mención de la Creación por la Palabra en Ginza D. (Libro Primero). Es la palabra del Rey de la Gloria, pero no tiene la consistencia del Logos. De la misma forma en los diversos y mezclados relatos de la Creación que se nos ofrecen en el Libro Tercero de Ginza Derecha, la Creación de la Segunda Vida se realiza mediante la Palabra súplica de la Primera Vida. (Véase Lidzbarski, o. c. p. 63-64 y p. 66 nota 4), pero de nuevo aquí no se trata del Logos creador de todo. A continuación se nos narran una serie de intentos de creación por toda clase de seres celestes e incluso infernales. Cf. K. RUDOLF, *Theologie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften* (*FRLANT* 88) Göttingen 1975. Incluso en XV, 1 de Ginza D (Lidzbarski o. c. p. 295) el Enviado Anōš al que se presenta como "una Palabra, un hijo de Palabras" (no La Palabra) no tiene función creadora sino función de aviso y enseñanza a los elegidos en relación con las conductas para poder ascender al mundo de la luz. Véase también más adelante la nota 143.

139 En cuanto a la Gloria podemos recordar algunas expresiones:
—Maná (Ser divino) de la Gloria (o. c. p. 65,66.67).
—El Gran Rostro de la Gloria (Ginza D. XV,II; o. c. p. 301 y 303).
—"Morar" la luz, la alabanza o la Gloria sobre los fieles (Libro II, cap. II o. c. p. 55 y nota. Ver el empleo de "morar" varias veces en p. 56).

tafísica. En Juan y en la fe cristiana en general se utilizan términos, expresiones y esquemas comunes pero el contenido no es reducible a dicho mito.

2.—En su conjunto Bultmann admite que el mito no puede explicarse como evolución a partir sólo de Juan porque en Juan faltan elementos esenciales: los desarrollos cosmológicos, la identificación con las almas y la instrucción sobre las etapas. Sin embargo cree que el mito es primario (*primäre*: ¿anterior?, ¿primario?) tanto en Juan como en la apocalíptica como en las Odas de Salomón. Ahora bien la afirmación que el mito es lo primario [140] en Juan se contradice con la precedente afirmación de que en él faltan rasgos esenciales.

3.—El conjunto de la reconstrucción del mito gnóstico del Revelador que hace Bultmann [141], y que trata de probar con los textos mandeos, es sugestiva y fina pero artificial y está hecha principalmente sobre frases del Cuarto evangelio a las que se ponen como paralelos expresiones que están en otros escritos en contextos totalmente diversos. Los fenómenos literarios anómalos del Cuarto Evangelio son suficientemente explicables sin el recurso a la fuente gnóstica que propugna Bultmann [142]. Pero además hay un detalle fundamental del que extrañamente no da razón Bultmann. En su síntesis sobre el Mito gnóstico no alude para nada al tema de la Creación por la Palabra (Logos) [143]. Ahora bien este es un punto esencial tanto en el Prólogo de Juan como en la tradición bíblico-targúmica.

---

140 R. BULTMANN, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 308.

141 Ibid. p. 307.

142 La necesidad de contar con una fuente escrita para explicar la mención del Hijo del Hombre en Jn 12,34 (Ibid p. 309) no requiere que esa fuente sea gnóstica. M. E. BOISMARD piensa que se trata de la dislocación hecha por Juan II-B de un texto primitivo en Juan II-A en el que precedería Jn 3,13-14 inmediatamente a nuestro texto. (Véase *L'Évangile de Jean*, París 1977). Por nuestra parte hemos presentado una posible alternativa en *Estudios Bíblicos*, 38 (1979-1980) 57-96, esp. p. 60, nota 13.

143 Véase más arriba (p. 505-506 y final de la nota 73a en p. 509 y p. 529 nota 138) unas indicaciones sobre la concepción mandea acerca de la obra creadora. Esta aparece sobre todo como obra de Phatil (creación de la tierra), de Ruha encinta de Ur (los planetas) y de Yawar que crea al hombre. En otros contextos la creación se atribuye a Gabriel o al Hijo amado (en el sentido del politeísmo mitológico). Pero claramente se percibe que se trata de expresiones secundarias, es decir de un intento de incluir algunas nociones bíblicas en un esquema radicalmente dualista y pagano. En la concepción bíblica la Palabra divina es el origen de todos los seres. La Sabiduría creadora es una variante de la Palabra creadora. Asimismo el Memrá divino creador. La preexistencia de la Sabiduría (y de la Torá) se integra dentro de esta línea bíblico-targúmica aunque con la novedad radical de la proclamación cristiana (El Verbo se hizo carne). En el punto fundamental del Logos creador no hay conexión posible entre

4.—Si, como afirma Bultmann, el mito gnóstico del Revelador ha dejado también sus huellas en la Apocalíptica y de otra parte la Apocalíptica ha influido en los evangelios sinópticos ¿por qué hacer esa separación entre éstos y el Evangelio de S. Juan en relación con el mito gnóstico? Además en ese caso no hace falta acudir a las fuentes mandeas y maniqueas para deducir la presencia del mito gnóstico en el Cuarto Evangelio. Si el envío del Salvador es la esencia de mito, éste se encuentra no solamente en Juan sino en los sinópticos y en todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento [144].

5.—Bultmann trata de explicar la conexión entre los escritos joánicos y los textos mandeos porque el mandeísmo presenta indicios de una ascendencia judía: veneración de Juan el Bautista (en sectores de la secta), terminología de jordanes, bautismos, la mención de la caída de Jerusalén como señal del juicio [145]. Bultmann apuntaba al insuficiente conocimiento de los Esenios en su tiempo para poder determinar con mayor precisión detalles del medio judío del que pudo desgajarse el mandeísmo.

Dejamos aparte la hipótesis de Bultmann sobre un himno a Juan el Bautista como sustrato del Prólogo de Juan [146]. En realidad esta hipótesis no ha tenido acogida en el mundo científico [147]. Sin embargo debemos hacer la siguiente observación: Si los paralelos de la tradición joánica con el mandeísmo hubieran de explicarse por un contacto en un tiempo en que el mandeísmo todavía estaba en suelo judío ¿no podríamos explicar los textos mandeos como una excrecencia gnóstica a partir, como hemos indicado anteriormente, de una corriente sapiencial judía en la que también pudo beber el Cuarto Evangelio? [148]. El examen que hemos hecho en las

---

Juan y el Mandeísmo. El silencio de Bultmann en este punto es justificado pero ¿no hubiera sido importante tener presente y mencionar esta diferencia radical?

144 De ahí a afirmar que la creación es también un mito judeocristiano hay solo un paso. Así lo han hecho algunos discípulos de Bultmann. Y es que el término "mito" es tan vago que puede emplearse con suma equivocidad. Así ocurre al aplicar la calificación de mito al tema del envío del Salvador en contextos tan radicalmente distintos como el cristiano y el gnóstico. En Juan lo primario es lo cristiano, no lo mítico. Véase nuestro artículo "El principio trinitario y la interpretación del Nuevo Testamento" en Est. Bibl. 41 (1983) Cuaderno 3-4.

145 R. Bultmann, *Die Bedeutung* (en o. c. supra nota 74) p. 309-310.

146 Ibid. p. 310.

147 Véase el artículo de Evans citado en nota siguiente.

148 El origen gnóstico del Prólogo (propuesto por Bultmann y Käsemann) sigue siendo mantenido por algunos autores, v. gr. G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, "Novum Testamentum" 13 (1971) 81-126; 14 (1972) 257-276. Sin embargo cada vez son más los estu-

páginas anteriores y la constatación de que los paralelos aducidos por Bultmann no solamente son forzados sino que están referidos a contextos totalmente distintos, nos parece apuntar a la conclusión de que el mito gnóstico del Redentor en su versión mandea no ofrece especiales elementos significativos para la comprensión del Cuarto Evangelio. Las afinidades terminológicas, v. gr. en las expresiones "Ego Eimi" remiten a un medio sapiencial común, no a una interdependencia.

6.—Al final de su artículo Bultmann indica que los documentos mandeos prueban la existencia de una gnosis precristiana, cuyas formas de pensamiento y de expresión pueden iluminar las del Cuarto Evangelio. En ello estamos de acuerdo pero debemos notar que, aun afirmada la existencia de una gnosis precristiana, el mandeísmo no podría ser la forma de gnosticismo que ha influído en el Cuarto Evangelio, por los contextos radicalmente distintos en que se mueven, como hemos probado [149]. Así los pretendi-

---

diosos que apuntan hacia el Targum o hacia las especulaciones sapienciales judías (véase también la nota siguiente). Así para G. Reim, *Targum und Johannesevangelium*, "Bibl. Zeits". 27 (1983) 1-13, el Targum es la fuente principal del Logos de Juan. Para M. Hofrichter, "*Egeneto anthropos*". *Text und Zusätze in Johannesprolog*, "Z. Neutest. Wiss." 70 (1979) 214-237, el Logos del Prólogo de Juan no es gnóstico. El himno sería cristiano (de un medio cristiano judeohelenístico sapiencial (¿Apolo?) (el autor reconstruye el himno incluyendo como primitivo el verso 13). De la misma manera C. A. Evans, *On the Prologue of John and the 'Trimorphic Protennoia'*, "New Test. Stud." 27 (1980-81) 395-401, remite también a las tradiciones judías proclives al gnosticismo (ver también la opinión de Colpe citado por Evans). Para W. Schmithals, *Der Prolog des Johannesevangeliums*, "Z. Neutest. Wiss." 70 (1979) 16-43, el autor del prólogo sería un cristiano de origen judeohelenista (el evangelista podría tener otra filiación). Según dicho autor (p. 35) el prólogo no es gnóstico aunque la idea de la preexistencia es de origen gnóstico. Schmithals extrañamente no tiene en consideración el targum.

149 Una visión general sobre las relaciones entre S. Juan y la literatura mandea se encuentra en la Introducción al Comentario de R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (Herder's Theological Commentary on the New Testament) Herder and Herder, New York 1968, p. 138-143. El autor que recuerda la investigación fundamental sobre el tema de E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie* (1939) y las posteriores tomas de posición de S. Schulz, a las que hace unas interesantes observaciones, no parece tener dificultad en aceptar la antiguedad (quizá precristiana) del mandeísmo y admite que el énfasis en el empleo de términos dualísticos puede ayudar a comprender el ambiente que tiene presente el Evangelio de Juan, pero en el punto fundamental del "Mito del Revelador" cree que es imposible cualquier derivación puesto que en Juan falta el elemento fundamental de una primitiva iluminación que las partículas (de la luz) habrían perdido a su descenso al mundo de las tinieblas. Mucho más negativo acerca del valor de la literatura mandea en relación con el Cuarto Evangelio se había mostrado C. H. Dodd, *The Interpretation*

dos contactos terminológicos, algunas veces interesantes, (como las expresiones "agua de vida" o el relieve de la "vid"), han de sopesarse a la luz de estas diferencias abismales. Los contactos de Juan con el gnosticismo han de situarse en niveles menos evolucionados y desviados que el sistema mandeo, o más próximos al punto de origen judaico [150]. Los descubrimientos de Nag-Hamadi son una prueba documental.

---

of the Fourth Gospel, Cambridge, 1963. En el apartado que le dedica (p. 115-130), tras examinar las diversas concepciones sobre el descenso y la revelación, llega a la conclusión de que en su núcleo fundamental estamos ante una forma más de gnosticismo y que en los pretendidos paralelos es imposible distinguir si se trata de influencias cristianas que a su juicio son obvias y masivas.

150 Así como la alternativa Apocalíptica-Gnosis no es totalmente correcta puesto que la apocalíptica es una cierta *gnosis* en el sentido original del término, así tampoco la alternativa Sapienciales-Gnosticismo es plenamente correcta toda vez que el gnosticismo ha podido utilizar ampliamente e incorporar en su sistema muchas de las especulaciones sapienciales. La alternativa Targum-Gnosticismo en cambio nos parece correcta en el sentido de que el Targum representa una quinta esencia del mensaje bíblico irreductible en el dualismo (doble principio) y las emanaciones del Gnosticismo. Pero ello no excluye que en una obra de claro sustrato bíblico targúmico, como el Evangelio de Juan, puedan darse (por ósmosis o por lenguaje de robo) tintes que llamamos pregnósticos (acentos de dualismo moral, insistencia en el conocimiento de la Verdad, etc.). Un medio cristiano de ascendencia judía (bíblico-targúmica y sapiencial) y en contacto con ambientes pregnósticos puede muy bien dar razón de las múltiples dimensiones del Cuarto Evangelio.

EPILOGO

Sería una empresa inútil intentar resumir ahora las conclusiones que van al final de cada Excursus. Un campo tan variado se resiste a las simplificaciones y esquemas. Cada uno de los temas es de suyo inabarcable. Es el destino de la ciencia en el momento presente que requiere tanta especialización de hombres y equipos. No obstante la misma ciencia exige inexorablemente el momento de síntesis y esto no sólo a nivel de equipos sino también a nivel de individuos. Las obras colectivas son necesarias e imprescindibles para el tratamiento monográfico de un tema. Pero la labor personal de síntesis es insustituible cuando se trata de situar un tema en sus proporciones precisas dentro de un campo amplio. Un esfuerzo de síntesis es como una foto de satélite. No se le puede pedir demasiado detalle pero tiene el valor de indicar las posibilidades y de eliminar falsas esperanzas. Abusando quizá de esa comparación podríamos apuntar a la siguiente constatación fundamental como resultado de nuestra encuesta sobre La Palabra y la Gloria: Si el Evengelio de Juan fuera gnóstico, sobre él aparecerían las nubes de los eones y de las emanaciones y de las complicadas exegesis y excrescencias gnósticas. En cambio lo que aparece es el mensaje cristiano fundamental sobre claro fondo bíblico-targúmico ligeramente mallado por una bruma de ambiente pregnóstico. Si el esfuerzo realizado en nuestro volumen confirma de alguna manera y matiza las coordenadas precisas de nuestro estudio sobre "El Verbo y La Gloria en San Juan", valdría la pena haberlo intentado.

BIBLIOGRAFIA

(Se relacionan los libros y artículos citados a lo largo del libro sin apartados temáticos, para facilitar su localización.

Los libros de autores antiguos, especialmente los escritos rabínicos están catalogados según el apellido de los respectivos editores); no se incluyen generalmente las obras contenidas en la bibliografía de los volúmenes anteriores.

ABRAHAMS, I., *The Glory of God*, Cambridge 1925.

ALLEGRO, J. M., *Further Messianic References in Qumran Literature*: JBL 75 (1956) 174-176.

ALLO, E. B., *L'Apocalyse* (Études Bibliques), París 1933.

ALONSO, J., *Daniel*, en *La Sagrada Escritura VI* (BAC 323), Madrid 1971.

— —, *Jonás, el profeta recalcitrante*, Madrid 1963.

ALONSO SCHOEKEL, L., *La palabra inspirada*, Barcelona 1966.

— —, *El Antiguo Testamento como palabra del hombre y palabra de Dios*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, Barcelona 1972, p. 11-24.

ALONSO SCHOEKEL, L. - SICRE, J. L., *Profetas*, Madrid 1980.

ARAI, Sasagu, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*. Leiden 1964.

ARNALDEZ, R. - POUILLOUX, J. - MONDÉSERT, C. (ed.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Ed. du Cerf, París 1961ss.

AVIGAD, N. - YADIN, Y., *A genesis Apocryphon*, Jerusalem 1956.

BAILLET, M., *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: "Les Paroles des Luminaires"*: RB 68 (1961) 195-250.

BALL, CH. J., *The Epistle of Jeremy*, en R. H. CHARLES (ed.), *Apocrypha*... I, p. 596ss.

BARACALDO, R., *La gloria de Dios según S. Pablo*, Madrid 1964.

BARRETT, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1974.

— —, *The Second Epistle to the Corinthians* (Blak's NTC), London 1973.

BARTINA, S., *La Sabiduría en Proverbios* 8,22-36: EstBíb 35 (1976) 5-21.

BECKER, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ, III,1), Gütersloh [2]1980.

— —, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Leiden 1960.

BEER, G. y otros (ed.)., *Die Mischna*. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, Giessen - Berlín 1912ss.

BERGER, K., *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II, 3), Gütersloh 1981.

BERNARD, J. H., *The Odes of Solomon* (Texts and Studies 8,3), Cambridge 1912.

BIETENHARD, *H.*, *Onoma*, en TWNT 5 (1954) 242ss.

BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967.

BOCCACCIO, P. - BERARDI, G., *Bellum Filiorum Lucis contra Filios Tenebrarum*, Fano/Roma ²1960.

BOGAERT, P., *Apocalypse de Baruch*. 2 vol. (SC 144-145) París 1969.

BOISMARD, M.-E., *Le Prologue de S. Jean*, París 1966 = *El Prólogo de San Juan* (Actualidad Bíblica 8), Madrid 1967.

— —, *Quatre hymnes baptismales dans la Premère Épître de Pierre*, París 1961.

BOISMARD, M.-E. - LAMOUILLE, A., *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles. T. III.*, París 1977.

BONNARD, *P.*, *La Première Epître de Jean est-elle Johannique?*: RTPhil (1980) 195-200.

BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939.

BORGEN, P., *Bread from Heavens* (Suppl. N. T.), Leiden 1965.

BOUSSET, W., *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1973 (1907).

— —, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria un Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915.

BOVER, J. M. - CANTERA, F., *Sagrada Biblia* (BAC 25-26), Madrid ³1953.

BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969.

BOWMAN, J., *St John's Gospel and the Samaritans* BJRL 40 (1958) 298-327.

BOX, G. H., *The Esra-Apolaypse* (4. Esra), en R. H. CHARLES, Apocrypha... II, 542-624.

BRAUN, F. M., *Jean le Théologien*. 4 vol. (Et. Bibliques), París 1959, 1964, 1966, 1972.

BRAUN, H., *Qumran und das Neue Testament*, 2 vol. Tübingen 1966.

BREHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París ³1950.

BROADIE, A., *A Samaritan philosophy. A Study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah*. Leiden, Brill 1977.

BROCK, S. P. - FRITSCH, CH. T. - JELLICOE, S., *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973.

BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah*, New York / London 1977.

BROWN, S., *A Critical Edition and Translation of the Ancient Samaritan Defter* (*i. e. Liturgy*) *and a Comparison of it with Early Jewish Liturgy*, Diss. University of Leeds 1956.

BROWNLEE, W. H., *Whence the Gospel according to John?*, en J. H. CHARLESWORTH, (ed.), *John and Qumran*, New York / London 1972, p. 179 ss.

BROX, N., *Ministerio, Iglesia y teología en la época postapostólica. Las Cartas Pastorales*, en J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito del N. T.*, Barcelona 1973, p. 145-160.

BRÜTSCH, CH., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1955.

— —. *Die Offenbarung Jesu Christi*, 3 vol. (Zürcher Bibelkommentar), Zürich ²1970.

BRUYNE, D. de, *Études sur le texte latin de l'Ecclésiastique*: Revue Bénédictine 40 (1928) 1-48.

BUCHANAN, G. W., *Midrashim prétannaïtes. A propos de Prov. I-IX*: RB 72 (1965) 227-239.

— —, *The Samaritan Origin of the Gospel of John*, en J. NEUSNER (ed.), *Religion in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough* (Numen Supplementary Studies 14), Leiden 1968, 148-175.

BUCK, F., *Jonás*, en *La Sagrada Escritura VI* (BAC 323), Madrid 1971, p. 258-279.

BULTMANN, R., *Die Bedeutung der Neuerschlossenen Mandäischen und Manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium*: ZNT 24 (1925) 100-146.

— —, *Die drei Johannesbriefe* (KEKNT), Göttingen ⁸1969.

— —, *Das Evangelium des Johannes* (KEKNT), Göttingen ⁵1957, ²⁰1978.

BURROWS, M. - TREVER, J. C., - BROWNLEE, W. H., *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery, I-II*, New Haven 1950-1951.

BUSTO SAIZ, J. R., *La carta de Judas a la luz de algunos escritos judíos*: EstBib 39 (1981) 83-105.

CARMIGNAC, J., *L'importance de la place d'une negation: ou oukh harpágmòn hēgēsato (Philippiens 2,6)*: NTS 18 (1971/72) 131-166.

— —, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân*: RevQ 10 (1979) 1-33.

CARMIGNAC, J. y otros, *Les Textes de Qumrân I-II*, Paris 1961, 1963.

CARRILLO, S., *El Cántico de Moisés*, Madrid 1970.

CASTIGLIONI, V., *Mishnaiot*, 2 vol. 1962.

CERFAUX, L. - CAMBIER, J., *El Apocalipsis de San Juan, leído a los cristianos* (Actualidad Bíblica 9), Madrid ²1972.

CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol. Oxford 1913.

— —, *The Book of Enoch*, Oxford ²1912.

CHARLESWORTH, J. H., *The Odes of Solomon: edited with Translation and Notes*, Oxford 1973.

— —, *The Odes of Solomon - Not Gnostic*: CBQ 31 (1969) 357-369.

— —, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (Septuagint and Cognate Studies 7), Scholars Press 1981.

— —, *Qumran, John and the Odes of Solomon*, en *John and Qumran*, London 1972, p. 127 ss.

CHARLESWORTH, J. H. - CULPEPPER, R. A., *The Odes of Solomon and the Gospel of John*: CBQ 35 (1973) 298-322.

COHN, L. - WENDLAND, P., *Philonis alexandrini opera quae supersunt* 7 vol., Berlín 1896-1930.

CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT), Göttingen 1969.

— —, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen [5]1964.

COPPENS, J., *L'Apocalyptique. Son dossier, Ses Critères, Ses élements constitutifs. Sa portée néotestamentire*: ETL 53 (1977) 1-23.

CORTÉS, E., *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelona 1976.

COWLEY, A. E., *The Book of Judith*, en R. H. CHARLES (ed.), *Apocrypha...* I, p. 242 ss.

— —, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909.

CRAGHAN, J. F., *Mari and its Prophets. The Contributions of Mari to the Understanding of Biblical Prophecy*: BTB 5 (1975) 32-55.

CULLMANN, O., *Le Milieu Johannique. Étude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Neuchatel-París 1976.

CUNCHILLOS, J. L., *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad.* Aportación al conocimiento de la fe de Israel a su entrada en Canaán (Institución San Jerónimo 6), Valencia 1976.

DAHOOD, M., *Proverbs* 8,22-31: CBQ 30 (1968) 512-521.

DALMANN, G., *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, [2]1930.

DALTON, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of* 1 *Peter* 3,18-4,6 (Analecta Biblica 23), Roma 1965.

DANBY, H., *The Mishnah.* Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, Oxford 1933.

DANIÉLOU, J., *Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai 1961.

— —, *Philon d'Alenxandrie*, París 1958 (= *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1962).

— —, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958.

DAUTZENBERG, G., *Teología y cura de almas según la tradición paulina. Introducción a 2Tes, Col, Ef, en* J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito del N. T.*, Barcelona 1973, p. 120-127.

DAVENPORT, G. L., *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Studia Post-Biblica 20), Leiden 1971.

DAVIES, W. D., *The Sermon on the Mount* (= trad. esp. *El Sermón de la Montaña*, Madrid 1975).

DEBRUNNER, A. - KLEINKNECHT, H. - PROCKSCH, O. - KITTEL, G. - SCHRENX, G., *Lógos*, en TWNT 4 (1942) 69-179.

DE LA POTTERIE, I., *La Verité dans Saint Jean* 2 vol. (Analecta Biblica 73-74), Roma 1977.

DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, París 1971.

— —, *Le livre des Paraboles d'Henoch Ethiopien. Le problème de son origine à la lumière des découvertes récents*: EstBíb 38 (1979-80) 5-33.

DENIS, A. M., *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP, 1), Leiden 1970.

DIBELIUS, M. - GREEVEN, H., *Der Brief des Jakobus* (KEKNT), Göttingen [11]1964.

DÍEZ MACHO, A., *Neophyti I. Targum palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana*. I. *Génesis*, Madrid-Barcelona 1968; II. *Éxodo*, Madrid-Barcelona 1970; III. *Levítico*, Madrid-Barcelona 1971; IV. *Números*, Madrid 1974; V. *Deuteronomio*, Madrid 1978; VI. *Apéndices*, Madrid 1979.

— —, *Targum y Nuevo Testamento*, en *Mélanges E. Tisserant I*, Città del Vaticano 1964, p. 155 ss.

— —,*El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Madrid [2]1979.

DÍEZ MERINO, L., *El arameo samaritano: estudios y textos*: EstBíb 40 (1982) Cuad. 3/4.

Discoveries in the Judean Desert, vol. I-VI, Oxford 1955 ss.

DODD, C. H., *The Bible and the Greeks*, London 1935.

— —, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

DROWER, E. S., *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden 1959.

— —, *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories*. Text and Translation (Studi e Testi 151), Città del Vaticano 1950.

— —, *The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960.

DUESBERG, D. - FRANSEN, I., *Ecclesiastico*, Torino-Roma 1966.

DUPONT, J., *Les tentations du Jésus au désert* (Studia Neotestamentica IV), Bruges 1968.

DÜRR, L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient*, Leipzig 1938.

DURRWEL, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona [3]1967.

EICHRODT, W., *Der Prophet Hesekiel* (ATD, 22), Göttingen 1959, 1966.

EISSFELDT, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen [4]1976.

— —, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1966.

ERBETTA, E., *Gli Apocrifi del nuovo Testamento*, a cura di... I/1 *Vangeli*, Torino 1975; I/2 *Vangeli*: *Infanzia, Passione, Asunzione di Maria*, 1981; II. *Atti e Leggende*, 1966; III. *Lettere e Apocalisse*, 1969.

ESH, S., *Der Heilige (Er sei gepriesen). Zur geschichte einer nachbiblisch-hebräischen Gottesbezeichnung*, Leiden 1957.

EVANS, Craig A., *On the Prologue of John and the 'Trimorphic Protennoia'* "New Test. Stud." 27 (1980-81) 395-401.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Nombres propios y etimologías populares en la Septuaginta*: Sefarad 37 (1977) 239-260.

— —, *Los estudios de "Septuaginta". Visión retrospectiva y problemática más reciente*: Cuadernos de Filología Clásica 11 (1976) 413-468.

FESTUGIÈRE, A. J., *La révelation d'Hermès Trismégiste*. 4 vol., París 1944-1954.

FEUILLET, A., *Le Christ Sagesse de Dieu*, París 1966.

— —, *Palabra de Dios*, en *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona 1969, T. V, col. 777-789.

FIERRO, A., *Sobre la Gloria en San Hilario*, Roma 1964.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opera Philonis exegetica in Libros Moisis*, Antuerpia 1614.

FINKELSTEIN, L., *Siphre zu Deut* unter Benutzung des Nachlasses von Dr. H. Horovitz, Breslau 1935-1938.

FITZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma ²1971.

— —, *Implications of the New Enoch Literature from Qumran*: TS 38 (1977) 332-345.

FOERSTER, W., *Harpazō, harpagmos*, en TWNT 1 (1933) 471 ss.

FOHRER, G., *Das Buch Hiob* (KAT, XVI), Gütersloh 1963.

FREED, E. D., *Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?*: N. T. 12 (1970) 241-246.

— —, *Samaritan Influence in the Gospel of John*: CBQ 30 (1968) 580-587.

FREEDMANN, H. - SIMON, M. (ed.), *Midrash Rabba*. Translated into English, 10 vol., London 1939, ³1961.

FREY, B. J., *Apocalyptique*, en DBS, I, 359 ss.

FRIEDMANN, M. (ed.), *Siphre de be Rab* (a Deuteronomio), Wien 1883-1894.

FRITSCH, CH. T., *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943.

FURLANI, G., *I significati di mand. raza = misterio, segreto*, en *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei* Serie 8, vol. 7 (1956), Roma 1957, p. 447-510.

GALL, A. F. VON, *Die Herrlichkeit Gottes*, Gleassen 1900.

GARCÍA, F., *El rollo del Templo* (traducción y notas): EstBib 36 (1977) 247-292.

GARCÍA DE LA FUENTE, O., *La búsqueda de Dios en el A. T.*, Madrid 1971.

GASTER, M., *The Asatir: The Samaritan Book of the Secrets of Moses*, London 1927.

GEORGI, D., *Weisheit Salomos* (JHHRZ, III,4), Gütersloh 1979.

GERLEMANN, G., *Dabar*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.), *Diccionario manual del A. T.*, Madrid 1978, 614-637.

GERTNER, M., *Midrashim in the New Testament*: JSS 7 (1962) 267-291.

GILBERT, M., *L'eloge de la Sagesse (Siracide 24)*: RTL 5 (1974) 326-348.

GINZBERG, L., *Baruch, Apocaliypse of* (Syriace), en EJ II, 551-556.

GNILKA, J., *Der Epheserbrief* (HTKNT, X/3), Freiburg ²1976.

— —, *Der Kolosserbrief* (HTKNT, X/1), Freiburg 1980.

GOITIA, J. DE, *La fuerza del Espíritu*, Bilbao 1974.

GOLDBERG, A. M., *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen Rabbinischen Literatur* (Studia Judaica V), Berlín 1969.

— —, *Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur*: BZ 8 (1964) 284-293.

— —, *Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhina im Targum Onkelos*: Judaica 19 (1963) 43-61.

GOLDSCHMIDT, E. D., *The Passover Haggadah: Its Sources and History*, Jerusalem 1960.

— —, *Haggadah, Passover*, en EJ, Jerusalem 1971, vol. 7, col. 1079-1103.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto* (BAC 317), Madrid 1971.

— —, *Los descubrimientos de Qumrân*, Madrid 1956.

— —, *Ipse est pax nostra*, Madrid, 1973.

Grace after Meals, en EJ, Jerusalem 1971, vol. 7, col. 838-841.

GRANT, R. M., *The Problem of Theophilus*: HTR 43 (1950) 179-196.

— —, *Theophilus of Antioch to Autolycus*: HTR 40 (1947) 227-256.

GRELOT, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai [2]1962. (= *Sentido cristiano del A. T.*, Bilbao 1967).

— —, *La valeur de oukh ... alla... dans Philippiens* 2, 6-7: Biblica 54 (1973) 25-42.

GRETHER, O., *Name und Wort Gottes im A. T.*, 1934.

GROSSFELD, B., *A Commentary on the Text of a New Palestinian Targum (Codex Neofiti I) on Genesis I-XXV*, Diss. The Johns Hopkins University 1968.

GRY, L., *Les Dires Prophetiques d'Esdras* (IV Esdras) París 1938.

GUNKEL, H., *Die Oden Salomos*: ZNW 11 (1910) 291-328.

HAAG, H., *Dios crea por su palabra*, en *Mysterium Salutis*, II, cap. VII, p. 97-98.

HABICHT, CHR., 2. *Makkabäerbuch* (JSHRZ, I, 3), Gütersloh [2]1979.

HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte* (KEKNT,), Göttingen [15]1968.

HAMP, V., *Der Begriff "Wort" in den aram. Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zum Hipostasen-Problem und zur Geschichte der Logos-Spekulationen*, München 1938.

HAENGGI, A. - PAHL, I., *Prex Eucharistica*, Fribourg-Suisse 1968.

HARNACK, A. VON - FLEMMING, J., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (TU 35,4), Leipzig 1910.

HARNISCH, W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit-und Geschichtsverständnis im 4. Esra und in der Syr. Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Göttingen 1970.

HARRIS, J. R., *The Odes and Psalms of Solomon: Now First Published from Syriac Versión*, Cambridge 1909, [2]1911.

HARRIS, J. R. - MINGANA, A., *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vol. Manchester 1916 y 1920.

HARRIS, J. R., *Fragments of Philo-Judaeus*, 1896.

HAYA, G., *L'Esprit, force de l'Église* (Lectio Divina), París 1975.

HAYWARD, R., *The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti I*: JJS 25 (1974) 412-413.

HEINEMANN, J., *Amida*, en EJ, Jerusalem 1971, vol. 2, col. 838-845.

HEINISCH, P., *Das Wort im A. T. und im Alten Orient*, Münster 1922.

HENNECKE, E. - SCHNEEMELCHER, W., *Neutestamentliche Apocryphen. I Evangelien*, Tübingen [4]1968; II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen [4]1971.

HOFRICHTER, MICHAEL, *"Egeneto anthropos". Text und Zusätze im Johannesprolog*. "Z. Neutest. Wiss." 70 (1979) 214-237.

HOOVER, R. W., *The Harpagmos Enigma: A Philological Solution*: HTR 64 (1971) 95-119.

HOROVITZ, H. S., *Corpus Tannaiticum, III*,3,1. *Siphre ad Numeros*, Leipzig 1917.

IBÁÑEZ ARANA, A., *Jos*. 24: *historia de su composición*, en *Miscelánea José Zunzunegui V. Estudios Bíblicos* (Biblica Victoriensia 7), Vitoria 1975, p. 43-93.

IRENAEUS, S., *Proof of the Apostolic Preaching, translated* by J. P. Smith (Ancient Christian Writers), London 1956.

IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. de L. M. FROIDEVAUX (SC 62), París 1959.

— —,*Contre les Hérésies*, ed. A. ROUSSEAU (SC 100), París 1965.

JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969.

JAEGER, W., *Harpagmos*: Hermes 50 (1915) 537ss.

JAMES, M. R. (ed.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924 (= 1966).

JAROS, K., *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Göttingen 1974.

JELLICOE, S. (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretation*, New York 1974.

— —, *The Septuagint and Modern Study*, London 1968.

JEREMÍAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen [8]1980. (= trad. esp. *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970).

— —, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974.

JERÓNIMO, SAN, *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos I* (Corpus Christianorum: Series Latina LXXII), Hurnholti 1959.

JERVELL, J., *Imago Dei: Gn 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 58), Göttingen 1960.

JIMÉNEZ, J., *Los documentos de Qumrân*, Madrid 1976.

JONGE, M. DE *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PsVTGr 1,2), Leiden 1978.

KAESEMANN, E., *Jesu letzter Wille nach Johannes* 17, Tübingen 1971.

KASPARI, W., *Die Bedeutung der Wortsippe kbd im Hebräischen*, Leipzig 1908.

KATZ, P., *Philo's Bible. The Aberrant Text of Bible Quotations in Some Philonic Writings*, Cambridge 1950.

— —, *Septuagintal Studies in the Mid-Century*, en *The Background to the N. T. and Its Eschatology* (Studies in Honour of C.-H. Dodd). Cambridge 1956, p. 176-208.

KEARNS, C., *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin*, Roma 1981.

KELLY, J. N. D., *The Epistles of Peter and of Jude* (Blak's NTC), London 1969.

KILIAN, R., *El escrito sacerdotal. La esperanza del retorno*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del A. T.*, Barcelona 1973, p. 307-328.

KITTEL, B. P., *The Hymns of Qumran* (SBLDS 50), Scholars Press 1981.

KITTEL, G. - VON RAD, G., *Doxa*, en TWNT 2 (1935) 240-256.

KITTEL, H., *Die Herrlichkeit Gottes*, Giesen 1934.

KLIJN, A. F. J., *The Acts of Thomas* (Suppl. Nov. Test V), Leiden 1962.

— —, *The Sources and the Redaction of the Syriac Apokalypse of Baruch*: JSJ (1970) 65-76.

— —, *Die syrische Baruch Apokalypse* (JSHRZ, V, 2), Gütersloh 1976.

KMOSKO, M., *Liber Apocalypseos Baruch Filii Neriae* (Patrología Syriaca I, 2), París 1907.

KNIBB, M. A., *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments.* vol. II. Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1978.

— —, *The Date of The Parables of Enoch: A Critical Review*: NTS 25 (1979) 345-359.

KNIGHT, G. W., *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, Kampen 1968.

KODELL, J., *The Word of God grew. The Ecclesiastical Tendency of lógos in Acts* 6,7; 12,24; 19,20: Bib 55 (1974) 505-519.

KRAUSS, S., *Gottesnamen*, Göttingen 1933.

KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.

KUHN, K. G., *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960; y Suplemento en: RevQ 4 (1963) 163-234.

— —, *Sifre zu Numeri* (Rabbinische Texte, 2. Reihe: Tannaitische Midraschim 3), Stuttgart 1959.

KÜMMEL, W. G., *Einleitung in das N. T.*, Heidelberg [17]1973.

KUSS, O., *Der Römerbrief I*, Regensburg 1957.

LABOURT, J. - BATIFFOL, P., *Les Odes de Salomon: une oeuvre chrétienne des environs de l'an* 100-120, París 1911.

LACK, R., *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Analecta Biblica 59), Roma 1973.

LAMARCHE, P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme* (Ét Bibliques), París 1961.

LANDAU, E., *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Literatur*, Diss. Zürich 1888.

LANGBRANDTNER, W., *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (BET 6), Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977.

LANGEVIN, P. E., *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens*, Bruges - París 1967.

LARCHER, C., *Études sur le Livre de la Sagesse*, París 1969.

LAUTERBACH, J. Z., *Mekilta de Rabbi Ishmael*, 3 vol., Philadelphia 1949.

LE DÉAUT, R., *Introduction à la litterature Targumique*, Roma 1966.

— —, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Exode XII*,42 (Analecta Biblica 22), Roma 1963.

— —, *Philanthropia dans la Littérature Grecque jusq'au Nouveu Testament* (Ti III,4), en *Mélanges Eugène Tisserant*, V. I. Écriture Sainte-Ancient Orient (Studi e Testi 231), Città del Vaticano 1965.

LEFÉVRE, A., *Les livres deutérocanoniques*, en A. ROBERT - A. FEUILLET (ed.), *Introduction à la Bible*, Tournai 1959, I p. 732ss.

LEIPOLDT, J. - GRUNDMAND, W. - (GIL, L.) (ed.), *El mundo del Nuevo Testamento II*, Madrid 1973.

LEISEGANG, H., *Logos*, en RGG[2] IV, col. 1194ss.

LENTZEN-DEIS, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurter Theolog. Studien 4), Frankfurt am Main 1970.

LÉVI, I., *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1904, 1969.

LEVINE, E., *The Aramaic Version of Ruth* (Analecta Biblica 58), Roma 1973.

LEVINSON, P. N., *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt 1982.

LIDZBARSKI, M., *Ginzā (Der Schatz) oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925.

— —,*Mandäische Liturgien*, Hildesheim-New York 1971.

— —, *Das Johannesbuch der Mandäer*, I-II Giessen 1915.

LINK, P., *Haggadá: Manual de Pésaj*, Tel-Aviv 1949.

LOHFINK, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn* 5-11 (Analecta Biblica 20), Roma 1963.

— —, *El mensaje de la Alianza: El Deuteronomio*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del A. T.*, Barcelona 1973, 228-246.

LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, Hebräisch und Deutsch mit masoretischer Punktuation, München [2]1971.

LOWY, S., *The principles of Samaritan Bible exegesis*. Leiden, Brill, 1977

LUSSEAU, H., *Los Proverbios*, en A. ROBERT - A. FEUILLET (ed.), *Introducción a la Biblia*, Barcelona [2]1967, I, 573ss.

LUZÁRRAGA, J., *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*: EstBib 30 (1971) 177-193.

— —, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo* (Analecta Biblica 54), Roma 1973.

LYONNET, ST., *Quaestiones in Epistolam ad Romanos* (Prima series), Roma 1955.

— —, *Saint Paul et l'exègese juive de son temps*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, París 1957, p. 494-506.

MacDonald, J., *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*. Vol. I: The Text. Vol. II: The Translation, (BZAW 84) Berlín 1963.

— —,*The Samaritan Doctrine of Moses*: ScotJT 13 (196) n.º 2.

Maddalena, A., *Filone Alessandrino* (Biblioteca di filosofia Mursia), Milano 1970.

Marboeck, J., *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 37), Bonn 1971.

Marín, F., *Libros de los Macabeos*, en *La Sagrada Escritura IV* (BAC, 287), Madrid 1969, p. 251ss.

— —,*Evangelio de la Esperanza. Evangelio de la unidad. Cartas de San Pablo a los tesalonicenses y a los Filipenses* (Publicaciones de la UPCM), Madrid 1979.

Marti, (Beer), *Die Mischna IV*, 9 (*'Abôt*), Giessen 1927.

Martin, F., *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, París 1906.

Martin, R. P., *Carmen Christi. Philippians II*, 5-11 *in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967.

Mayer, G., *Index Philoneus*, Berlín 1974.

McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Roma 1966.

Mears, C. L., *Dating the Similitudes of Enoch*: NTS 25 (1979) 360-369.

Meeks, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Gospel of Christology*, Leiden 1967.

Midrash Rabba, Wilna 1887.

Milik, J. T., *Ecrits préesseniens de Qumran*, París 1978.

— —,*Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*: HTR 64 (1971) 333-378.

Milik, J. T. - Black, M. (ed.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave* 4, Oxford 1976.

Moloney, F. J., *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose, 14), Roma [2]1978.

Monsengwo, L., *La notion de Nomos dans le Pentateuque grec* (Analecta Biblica 52), Roma 1973.

Moore, G. F., *Intermediaries in Jewish Theology: Memrá, Shekinah, Metatron*: HTR 15 (1922) 46ss.

Moraldi, L., *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1971.

Morgenthaler, R., *Statistik des Neutestamentlichen* **Wortschatzes**, Zürich 1958.

Munck, L., *Targum Scheni zum Buche Esther*, Berlín 1876.

Muñoz Iglesias, S., *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*: EstBíb 16 (1957) 329-382.

MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974.
— —, *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid, C.S.I.C., 1977.
— —, *El 4.º de Esdras y el Targum Palestinense*: EstBib 33 (1974) 323-355 y 34 (1975) 59-82.
— —, *Adoración en Espíritu y Verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de Jn* 4,23-24, en *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, p. 387-403.
— —, *Monoteísmo bíblico: Evolución de la idea y de la formulación del monoteísmo en la Biblia*, en *Idea de Dios en la Biblia* (XXVIII Semana Bíblica Española), Madrid 1971, p. 15-61.
— —, *La Palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo*: EstBib 31 (1972) 179-189.
— —, *El principio trinitario y la interpretación del Nuevo Testamento*: EstBib 40 (1982) 19-48.
— —, *Un reino de sacerdotes y una nación santa* (*Ex* 19,6): EstBib 37 (1978) 149-212.
— —, *Soluciones de los targumim del Pentateuco a los antropomorfismos*: EstBib 28 (1969) 263-281.
MUSSNER, F., *Der Jakobusfrief* (HTKNT, XIII/1), Freiburg ^{3}1975.
NAVONE, J., *Themes of St. Luke*, Roma 1970.
NEUHAUS, K., *Der k^{e}bod Jahwe als Offenbarung*, Erlangen 1936.
NICKELS, P., *Targum and New Testament*, Roma 1967.
NICKELSBURG, G. W., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, London 1981.
NOCE, C., *L'Esodo* 3,14 *nell'interpretazione dei padri latini*, Roma 1971.
NOCK, A. D. - FESTUGIÉRE, A. F. (ed.), *Corpus Hermeticum*. 4 vol., París 1945-1954.
NOLDEKE, T., *Mandäische Grammatik*, Halle 1875.
NORTH, R., *Chronistae opus in sua scaena postexilica*, Roma 1967.
NOTH, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD, 5), Göttingen ^{2}1961.
ODEBERG, H., *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba*, Lund-Leipzig 1939.
O'NEILL, J. C., *The Puzzle of 1John. A New Examination of Origins*, London 1966.
ORBE, A., *Antropología de S. Ireneo* (BAC 286), Madrid 1969.
— —, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Estudios Valentinianos I), 2 tomos, Roma 1958.
— —, *En los albores de la exégesis Yohannea* (*Joh* 1,3) (Estudios Valentinianos, II), Roma 1955.
— —, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Madrid 1976, vol. I (BAC 384).
ORLINSKY, H. M., *Reseña* de CH. T. FRITSCH, *The Anti-Anthropomorphisms*: Crozer Quarterly 21 (1944) 156-160.

OTZEN, B., *Some Textual Problems in 1QS*: Studia Theologica 11 (1957) 89-98.

PELLETIER, A., *Les aparitions du Ressuscité en termes de la Septante*: Biblica 51 (1970) 76ss.

PENNA, A., *Isaia* (Sacra Biblia A. T.), Roma 1958.

PERAL, A. - ALEGRE, X., *Odas de Salomón* en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Madrid 1982, p. 59-100.

PÉREZ CASTRO, F., *Séfer Abiša'*. Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus, Madrid 1959.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *"Prope est aestas" Mc* 13,28; *Mt* 24,32; *Lc* 21,29: VD 46 (1968) 361-369.

PERKINS, Pheme, *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices*. "Vig. Christ." 35 (1981) 379-396.

PERRIN, N., *The New Testament. An Introduction*, New York 1974.

PESCH, R., *Die Vision des Stephanus* (SBS 12), Stuttgart 1966.

PETERMANN, H., (ed.), *Thesaurus seu Liber magnus vulgo "Liber Adami" appellatus opus Mandeorum summi ponderis*, Lipsiae 1857.

PETERSON, E., *Didachè cap. 9 et 10*: EphLitg 58 (1944) 3-13.

PETITJEAN, A., *Les oracles de Proto-Zacharie* (Ét Bibliques), Paris 1969.

PIÉ Y NINOT, S., *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales*, Barcelona 1972'

POKORNY, P., *The Temptation Stories and their Intention*: NTSt 20 (1974) 115-127.

POPE, M. H., *Job* (The Anchor Bible 15), New York ³1973.

PRIGENT, P., *Justin et l'Ancien Testament* (Études Bibliques), París 1964.

PRIJS, L., *Jüdische Tradition in der LXX*, Leiden 1948.

PRÜMM, K., *Diakonia pneumatos. Der 2. Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft*, Freiburg 1960ss.

PUECH, H. C., *Coptic Studies*, Boston 1950.

— —, *Le Mandéisme*, en M. GORCE - R. MORTIER (ed.), *Histoire générale des religions*, París 1948, vol. 3, p. 67-83.

PUECH, H. C. - QUISPEL, G., *Les écrits gnostiques du Codex Jung*. "Vig. Christ." 7 (1954) 1-51.

PUMMER, R., *The Present State of Samaritan Studies*: JSS 21 (1976) 39-61, 22 (1977) 27-47.

QUISPEL, G., *L'Évangile de Jean et la Gnose* en *L'Évangile de Jean*: Etudes *et Problemes*. (Recherches Bibliques), Louvain 1958, 197-208.

RABIN, CH., *The Zadokite Documents*, Oxford ²1958.

RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments I*, München ⁶1972 (= trad. esp. *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca ³1975).

RAMSEY, A. M., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1949.

— —, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ* (Lectio Divina), París 1965.

RASCO, E., *La teologia de Lucas* (Analecta Gregoriana 201), Roma 1976.

REICKE, B., *The Epistles of James, Peter and Jude* (Anchor Bible), New York 1964.

REIM, G., *Targum und Johannesevangelium*. "Bibl. Zeits." 27 (1983) 1-13.

REPO, E., *Der Begriff 'rêma' im bibl. Griechischen; rêma in der LXX*, Helsinki 1951.

REITZENSTEIN, R., *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung*, en *Sitzungsberichte der Heidelberg Akad. der Wiss.* phil.-hist. Kl. Jahrgang 1919, 12. Abh., Heidelberg 1919.

RICHTER, G., *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*: NT 13 (1971) 81-126.

— —, *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh* 6,31-58: ZNW 60 (1969) 21-55.

RIESSLER, P., *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Ausgburg 1928.

RIGAUX, B., *Les Epîtres aux Thessaloníciens* (Études Bibliques) Gembloux 1956.

RINGGREN, H., *Sprüche* (ATD, 16/1), Göttingen ³1980.

— —, *Word and Wisdom in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, London 1947.

ROBERT, A., *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*: RB 44 (1934) 42-68; 172-204; 374-384 y 45 (1935) 344-365: 502-525.

ROBINSON, J. A. T., *Redating the New Testament*, London ³1978.

ROSENTHAL, F., *Vier Apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, 1885.

ROWLEY, H. H., *The Relevance of the Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, New York ³1965, London ³1963.

RUDOLPH, K. (hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF 262), Darmstadt 1975.

— —, *Die Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Gottingen 1960. II. *Der Kult*, Göttingen 1961.

— —, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 88), Göttingen 1965.

RUDOLPH, W., *Jeremia* (HAT, 12), Tübingen ³1968.

RUIZ BUENO, D., *Padres apalogistas griegos* (BAC 116), Madrid 1954.

— —, *Padres Apostólicos*, texto bilingüe completo (BAC 65), Madrid ²1967.

RUPPERT, L., *El Elohista, portavoz del pueblo de Dios*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del A. T.*, Barcelona 1972, p. 158-171.

— —, *El Yahvista, pregonero de la historia de la Salvación*, en J. SCHREINER (ed.), *Palabra y mensaje del A. T.*, Barcelona 1972, 142ss.

RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London ²1971.

SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981.

La Sagrada Escritura. Texto y Comentario Antiguo Testamento II, III, IV, V y VI (BAC 281, 287, 293, 312, 323), Madrid 1968-1971.

SANTOS OTERO, A. DE, *Los Evangelios Apócrifos* (BAC 148), Madrid [2]1963.

SAVER, G., *Jesus Sirach (Ben Sira)* (JSHRZ, III, 5), Gütersloh 1981.

SCHAEFER, P., *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur*, München 1972.

SCHARLEMANN, M. H., *Stephen: A Singular Saint* (Analecta Biblica 34), Roma 1968.

SCHECHTER, S., *Documents of Jewish Sectaries*. Vol. I. *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910, New York [2]1970.

SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HTKNT, XIII/2), Freiburg [4]1976. (= *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Madrid 1974).

SCHLEUSNER, J. F., *Novus Thesaurus Philologico-Criticus sive Lexicon in LXX*, London 1929.

SCHLIER, H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf [6]1968.

— —, *Der Brief an die Galater* (KEKNT), Göttingen [13]1965.

— —, *Doxa bei Paulus als heilgeschichtliche Begriff*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* 1 (Analecta Biblica 17), Roma 1963, p. 45-56.

— —, *Palabra*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, Madrid 1966, III, 295-321.

— —, *Der Römerbrief* (HTKNT, 6), Freiburg 1977.

SCHLOSSBERG, J. (ed.), *Sifra debe Rab*, Wien 1862.

SCHMIDT, C., *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1905.

SCHMITHALS Walter, *Des Prolog des Johannesevangeliums*. "Z. Neutest. Wiss." 70 (1979) 16-43.

SCHNACKENBURG, R., *Die Johannesbriefe* (HTKNT, XIII/3), Freiburg [4]1970.

— —, *The Gospel according to St. Joh* (Herder's Theological Commentary on the New Testament) Herder and Herder, New York 1968.

SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I* (HTKNT), Freiburg 1980.

SCHNEIDER, J., *Die Kirchenbriefe* (NTD), Göttingen 1961.

SCHOEPS, J., *Zur Standortbestimmung der Gnosis* en: K. RUDOLPH (Ed.), Gnosis und gnostizismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (WdF, 242) pp. 463-475.

SCHOLER, D. M., *Bibliographia Gnostica Supplementum I*: NT 13 (1971) 322-336.

— —, *Nag Hammadi Bibliography* 1948-1969, (Nag Hammadi Studies 1), Leiden 1971.

SCHREINER, J., *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh 1932.

SCHREINER, J. (ed.), *Forma y propósito del N. T.*, Barcelona 1973.

SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ, V, 4), Gütersloh 1981.

SCHUNK, K., 1. *Makkabäerbuch* (JSHRZ, I, 4), Gütersloh 1980.

SCOTT, R. B. Y., *Wisdom in Creation: The 'āmôn of Proverbs VIII, 30*: VT 10 (1960) 213-223.

SELWYN, E. G., *The First Epistle of St. Peter*, London [2]1947 (= 1977).

SJOEBERG, E., *Der Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946.

SMIT SIBINGA, J., *The Old Testament Text of Justin Martyr, I. The Pentateuch*, Leiden 1963.

SMITH, J. P., *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus*: Biblica 38 (1957) 24-34.

SOKOLOFF, M., *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Bar-Ilan 1974.

SPICQ, C., *L'Ecclesiastique* (La Sainte Bible), París 1941.

— —, *L' épître aus Hébreux*, 2 vol. (Études Bibliques), París 1952-1953.

STEIN, B., *Der Begriff kebob Yahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten 1939.

STEIN, E., *Philo und der Midrasch* (BZATW 57), Giesen 1931.

STRACK, H. L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., München 1922ss.

STRAMARE, T., *La Neo-Volgata: impresa scientifica e pastorale insieme*: EstBíb 38 (1979-1980) 128-133.

STRUGNELL, J., *The Angelic Liturgy at Qumrân; 4 Q Serek Šîrôt 'olat haššabāt*, en *Congress Volume Oxford* 1959 (Supplements to Vetus Testamentum, VII), Leiden 1960, p. 318-345.

STUHLMUELLER, C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Analecta Biblica 43), Roma 1970.

SUKENIK, E. L., *Oṣâr hammegîllôt haggenûzôt*, Jerusalén 1954.

TAL, A., *The Samaritan Targum of the Pentateuch*. A Critical Edition. I. Genesis Exodus. II. Leviticus, Numeri, Deuteronomium (Texts and Studies IV-V), Tel Aviv 1980-1981.

— —, *The Samaritan Targum to the Pentateuch, its Distintive Characteristics and its Metamorphosis*: JSS 21 (1976) 26-39.

THEODOR, J. - ALBECK, CH., *Midrash Bereshit Rabba*, Jerusalem 1965.

THÜSING, W., *Fe en el Amor. Las Cartas de Juan*, en J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito del N. T.*, Barcelona 1973, p. 328-346.

— —, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen XXI, 1/2), Münster [3]1979.

TISSÉRANT, E., *Ascension d'Isaïe*. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave. Introduction et notes par..., París 1909.

TOURNAY, R. - BARUCQ, A. - ROBERT, A. - STARCKY, J., *Lógos*, en DBS XXV, col. 425-497.

TOY, C. H., *Proverbs* (ICC), Edinburgh 1959.

TROTTER, R. J. F., *Did the Samaritans of the Fourth Century Know the Epistle to the Hebrews?* (Oriental Society, Monograph Series, 1), Leeds 1961.

VAGANAY, L., *L'Évangile de Pierre* (Études Bibliques), París 1930.

VALLE RODRÍGUEZ, C. DEL, *La Misná*, Madrid 1981.

VAN DER KAM, I., *The Theophany of Enoch* 1, 3b-7.9: VT 23 (1973) 129-150.

VAN DER PLOEG, J. P. M. - VAN DER WOUDE, A. S., *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971.

VAN DER WOUDE, A. S., *Le Maître de iustice et les deux Messies de la Communaté de Qumrân*, en *La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme*, Louvain 1959, p. 121-134.

VAN IMSCHOOT, P., *Teología del A. T.* (Actualidad Bíblica 12), Madrid 1969.

VANHOYE, A., *Situation du Christ: Hébreux* 1-2, París 1969.

VARGAS-MACHUCA, A., *La tentación de Jesús* (*Mc* 1,12-13) *¿Hecho real o relato de tipo haggádico?*, en *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, p. 301-328.

VATTIONI, F., *Eclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca*, Napoli 1968.

VERMES, G., *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth [6]1972.

— —, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961.

VERMES, P., *Buber's Understanding of the Divine Name Related to Bible, Targum and Midrash*: JJS 24 (1973) 147-166.

VÍLCHEZ, J., *Sabiduría*, en *La Sagrada Escritura IV* (BAC 293), Madrid 1969, p. 621-783.

— —, *Tobit*, en *La Sagrada Escriutra III* (BAC 287), Madrid 1969, p. 71ss.

VIOLET, B., *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (GCS 32), Leipzig 1924.

— —, *Die Esra-Apokalypse* (*IV Esra*). *I. Die Überlieferungen* (GCS 18), Leipzig 1910.

WALTERS, P., *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge 1973.

WESTERMANN, C., *Comentario al profeta Jeremías* (Actualidad Bíblica 27), Madrid 1972.

WHITEHOUSE, O. C., *The Book of Baruch*, en R. H. CHARLES (ed.), Apocrypha... I, p. 569ss.

WIDENGREN, G. (Hrsg.), *Der Mandäismus* (WdF 167), Darmstadt 1982.

— —, *Die Mandäer*, en B. SPULER (hrsg.), *Handbuch der Orientalistik*, vol. 8, Sec. 2, p. 101-119.

WIKENHAUSER, A., *El Apocalipsis de San Juan*, Barcelona 1969.

WILCOX, M., *Semitisms in The Acts*, Oxford 1965.

WILSON R. MCL., *Nag Hammadi and the New Testament*. "New Test. Stud." 28 (July 1982) n.º 3, 289-302.

WILDBERGER, H., *Jesaja* (BKAT, X, 1-2-3), Neukirchen 1972, 1978ss.

WINTER, J., *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus*, (Schriften der Gesellschaft des Judentums 42), Breslau 1938.

WOLFF, H. W., *Dodekapropheton* 1. *Hosea* (BKAT, XIV, 1), Neukirchen 1961.

— —, *Dodekapropheton* 2. *Joel und Amos* (BKAT, XIV, 2), Neukirchen 1969.

— —, *Dodekapropheton* 4. *Micha* (BKAT, XIV, 4), Neukirchen 1980ss.

WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2. vol. Cambridge, Mass. [3]1962.

WORDEN, T., *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the O. T.*: VT 3 (1953) 290.

YADIN, Y., *El rollo del Templo* (en hebreo), 3. vol., Jerusalén 1977.

ZEITLIN, S., *Jewish Apocryphal Literature*, New York 1950.

ZENGER, E., *Das Buch Iudit* (JSHRZ, I,6), Gütersloh 1980.

ZIEGLER, J., *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta*, Göttingen 1971.

ZIENER, G., *Johannes Evangelium und urchristliche Passafeier*: BZ 2 (1958) 263-274.

ZIMMERLI, W., *Ezechiel* (1-48) (BKAT, XIII), Neukirchen [2]1979.

INDICES

En la confección de los índices hemos seguido un orden aprixímativo al de la sucesión de los Excursus. La mayor excepción es la del índice del Nuevo Testamento que, como era obvio, lo remos incluído a continuación del Antiguo. Al índice bíblico sigue inmediatamente el targúmico. Después aparecen los índices de la literatura intertesmentaria, rabínica y gnóstica, en el orden siguiente:

—Indice de Filón de Alejandría (Excursus III).
—Indice de Pseudoepígrafos (Excursus IV y V).
—Indice de Escritos de Qumrân (Excursus VI).
—Indice de literatura cristiana primitiva (Excursus VIII).
—Indice de literatura rabínica y samaritana (Excursus IX y X).
—Indice de literatura gnóstica y mandea (Excursus XI y XII).

INDICE BIBLICO

Exodo

Levítico

Josué

Jueces

Rut

Samuel I

Samuel II

Eclesiástico

Isaías

Marcos

Lucas

Juan

Hechos de los Apóstoles

Romanos

INDICE TARGUMICO

[O = Onqelos; TP = Palestinense; N = Neófiti; Ngl = Glosas de N; Jr I = T Jerusalén I o Pseudojonatán; Jr II = T Jerusalén II o fragmentario]; Sam = T Samaritano

FILON DE ALEJANDRIA

PSEUDOEPIGRAFOS

TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS

Testamento de Aser

Testamento de Benjamín

Testamento de Dan

Testamento de Gad

Testamento de Isacar

Testamento de José

Testamento de Judá

Testamento de Leví

Testamento de Neftalí

Testamento de Neftalí (Hebreo)

ESCRITOS DE QUMRAN

Regla de la Comunidad

(1QS *Serek hayyahad*)

Regla de la Asamblea
(1QSa)

Colección de Bendiciones

(1QSb)

Himnos de acción de gracias

(1QH *Hodayot*)

Regla de la Guerra

(1QM *Milhamah*)

LITERATURA RABINICA Y SAMARITANA

A. TEXTOS LITURGICOS

B. MIŠNAH (Talmud)

C MIDRAŠIM TANNAITICOS

LITERATURA GNOSTICA Y MANDEA

INDICE DE PERSONAS

LISTA DE TARGUMISMOS

Véase la definición de targumismo que damos en p. 14.

Dejamos para otro lugar el desarrollo de cada caso con los ejemplos concretos y con los precedentes bíblicos y el reflejo en los escritos intertestamentarios. El subrayado antes o después de = indica la expresión targúmica.

0.—*El tratamiento del Nombre divino*

0.1. Pronunciación del Nombre divino como Adonai (liturgia sinagogal). (LXX: Kyrios; Vulg.: Dominus; Esp.: El Señor).

0.2. Unificación de Elohim y de Yahweh (siempre YY).
N. B. para que no crean que hay dos dioses.

0.3. Empleo de apelativos.
0.3.1. El Santo bendito sea (Ha-qadosh, barûk Hû).
0.3.2. El que habló y fue (hecho) el mundo (Cf. Memrá).
0.3.3. Shekiná (en absoluto).
0.3.4. El lugar (Ha-Maqôm).
0.3.5. El cielo (Šemayîm).
0.3.6. El Misericordioso (Raḥamim).
0.3.7. Padre que está en los cielos.

1.—*Términos sustituvos para designar a Dios en su actuación creadora, reveladora, salvadora o santificadora.*

1.1. Memrá (El Verbo o la Palabra).
1.2. Iqar (Gloria) o Gloria de la Shekiná.
1.3. Shekiná (Presencia inhabitadora).
1.4. Geburah (Poder).
1.5. Bat-Qol (Voz —del cielo—).
1.6. Espíritu.
1.6.1. Espíritu Santo.
1.6.2. Espíritu profético.
1.6.3. Espíritu de Amor.
1.7. Nombre.
1.8. Angel (por Dios).

2.—*Cambios para salvar o reforzar la unicidad divina.*

2.1. Sustitución de términos aparentemente politeístas.
2.1.1. Dioses = *ídolos* o *demonios*.
2.1.2. Hijos de Dios = *ángeles*; Cf. Daniel.

2.2. Forma de nombrar a los ídolos.
2.2.1. Idolos = *mentiras* o *terrores*.

2.3. Fórmulas monoteístas añadidas (generalmente del Deuteroisaías).
 2.3.1. ¿Qué dioses hay como tú? = *No hay otro Dios fuera de ti.*

3.—*Expresiones (¿reverenciales?) de tendencia antiantropomórfica o antiantropopática para salvar la espiritualidad y transcendencia divinas.*

3.1. Movimientos locales.
 3.1.1. Bajar = *Revelarse la Gloria o el Memrá.*
 3.1.2. Subir, retirarse, cesar de hablar. (*La Gloria, el Memrá* o *el Angel*).
 3.1.3. Caminar, delante o detrás (*Angel* o *Gloria* o *Memrá*).

3.2. Habitación permanente.
 3.2.1. Habitar (*La Gloria de su Shekiná*).
 3.2.2. Poner su nombre (*hacer habitar la Gloria de su Shekiná*).
 3.2.3. Citarse (encuentro permanente) = *Memrá.*

3.3. Acciones corporales.
 3.3.1. Formar = *crear.*
 3.3.2. Plantar = *crear.*
 3.3.3. Hablar (*el Memrá de YY*).

3.4. Sentidos corporales.
 3.4.1. Aparecerse = *revelarse.*
 3.4.2. Oír (Suj. YY) = *ser oído delante de YY.*
 3.4.3. Ver (Suj. YY) = *ser manifiesto delante de YY.*
 3.4.4. Sabe YY = *es conocido delante de YY.*

3.5. Miembros corporales.
 3.5.1. Rostro (*Shekiná, Gloria o Palabra*) (cara a cara = palabra a palabra).
 3.5.2. Boca = *Memrá.*
 3.5.3. Ojos o pupila = *Shekiná.*
 3.5.4. Narices = *cólera.*
 3.5.5. Alas = *Shekiná, protección.*
 3.5.6. Brazo = *Memrá.*
 3.6.7. Mano (diestra), dedo = *Memrá, Espíritu, plaga* (en el Targum de los Profetas).
 3.5.8. Corazón pensamiento.
 3.5.9. Otros.
  3.5.9.1. Pies = *nube.*
  3.5.9.2. Espalda = *Gloria.*

3.6. Cambios de pensamiento o afecto o sentimiento.
 3.6.1. Arrepentirse = *reflexionar; haber pesar delante de.*
 3.6.2. Airarse; apartarse de la ira = *decretar.*
 3.6.3. Dolerse = *discutir y apaciguarse.*

4.—*Sustituciones de Dios en función de complemento con términos explicativos (interpretativos o atenuativos).*

4.1. Amar *la doctrina de la ley* de Dios = amar a Dios (Id. con convertirse, abandonar etc.).
4.2. Seguir *el temor de* Dios = seguir a Dios.
4.3. Seguir *el culto de* Dios = seguir a Dios.
4.4. Odiar *los mandatos* de Dios = odiar a Dios

4.5. Contristar *al Espíritu Santo* = contristar a Dios.
4.6. Maldecir a *los jueces* = maldecir a Dios (también bendecir: cf. Tiqunē Soferîm).
4.7. Orar *delante* de YY. = Clamar a Yhwh (Idem: decir algo *delante* de YY = decir a YY).
4.8. Dar culto *en Verdad delante* de YY. = caminar delante de Yhwh.

5.—*Técnicas exegéticas corrientes en el Targum.*

5.1. El simbolismo de las palabras y de los números.
5.1.1. El simbolismo de las metáforas explicitado o interpretado.
5.1.1.1. Monte Líbano = *Templo.*
5.1.1.2. León = *Rey.*
5.1.1.3. Bastón = *escriba.*
5.1.1.4. Aguas = *pueblos.*
5.1.1.5. Estrella = *Rey.*
5.1.1.6. Germen = *Mesías.*
5.1.1.7. Comer = *recibir la doctrina.*
5.1.2. El simbolismo de los nombres.
5.1.2.1. Nombres propios por acontecimientos (Baal Sefon = *ídolo de Safón*).
5.1.2.2. Nombres comunes por otros con sentido distinto: *Tiranos* (cf. Targum de los Profetas).
5.1.3. El simbolismo de los números (Gematría).
5.2. El doble sentido.
5.3. Cambios de letras o de lectura (*'al tiqrey*).
5.4. Dobles traducciones.
5.4.1. *Redimir y salvar* (por salvar).
5.4.2. *Crear y perfeccionar* (por crear).
5.4.3. *Bueno y perfecto* (por bueno).
5.4.4. *Hacer las paces y curar* (por šuf).
5.5. Actualizaciones y concreciones.
5.5.1. Ciudad de las Palmeras = Ciudad *de Jericó.*
5.5.2. Serán *los dos* una sola carne.
5.5.3. *Desde* el principio = en el principio.
5.6 Adiciones de palabras.
5.6.1. Nubes *de Gloria* (por: Nube).
5.6.2. Nombre *de Gloria* (por: Nombre).
5.6.3. Pueblo *querido* (por: Pueblo).
5.7. Lugares paralelos.
5.7.1. Gezerah šawah: regulación semejante.
5.7.2. Kal wahomer: argumentación a fortiori.
5.8. Agrupaciones de textos (Florilegios o Testimonios).
5.9. Frases explicadas.
5.9.1. Salir *libres* de Egipto (periqin).
5.9.2. Tierra que mana leche y miel = tierra que da *frutos blancos como la* leche y *dulces como* la miel.
5.9.3. Arbol del bien y del mal = árbol que *el que come de él sabe discernir entre el* bien y el mal.

5.9.4. Palabra (Cargo) = Palabra *de profecía de delante de YY.*
5.9.5. Obrar la mentira = apartarse *de las injusticias.*

6.—*Técnicas de inserción, agrupación, integración y/o memorización.*

6.1. Visiones.
6.1.1. Visión de Abraham (de la Gehenna).
6.1.3. Visión de Isaac.
6.1.3. Visión de Jacob.
6.1.4. Visión de Moisés.
6.1.5. Visión de Eldad y Medad.
6.1.6. Visión de Balaam.
6.2. Discusiones teológicas.
6.2.1. Entre Caín y Abel.
6.2.2. Entre Isaac e Ismael.
6.2.3. Entre Jacob y Esaú.
6.2.4. Entre Judá y el Faraón.
6.2.5. Entre la tierra y el mar (Resurrección).
6.3. Monólogo reflexión de Abraham.
6.4. Síntesis de la Historia Salutis.
6.4.1. Las cuatro noches.
6.4.2. Los cuatro reinos y el Reino de Dios.
6.4.3. Las cuatro llaves.
6.4.4. Las tres generaciones.
6.4.5. Resumen de la obra de Dios.
6.4.6. Los diez cánticos (cf. Mekhilta).
6.4.7. Las etapas de la Revelación: Sinaí: Seir, Parán, Cadés, (Dt 33,2).
6.4.8. Las etapas del paso por el desierto (Dt 1,1).
6.5. Síntesis catequístico-morales.
6.5.1. Las Obras de misericordia.
6.5.2. Amplificaciones del Decálogo.
6.5.3. Los escalones de santidad de R. Pinḥas.

7.—*Actualizaciones halákicas.*

7.1. Precisación de tipo judicial.
7.1.1. Matar = *Condenar a muerte con testigos.*
7.1.2. Formas de condenación a la pena capital.
7.1.4. Formas de castigo.
7.2. Precisación de tipo litúrgico-cultual.
7.2.1. Participantes en la celebración de la Pascua.
7.2.2. La observancia del sábado.
7.4. Actualización de leyes de pureza ritual.
7.5. Legislación matrimonial.
7.5.1. El divorcio.
7.5.2. La herencia.
7.6. Leyes sociales.
7.6.1. La esclavitud.
7.7. Las Obras de justicia (o de misericordia) cf. 6.5.1.

8.—*Grandes conjuntos derásicos haggádicos presentes en el Targum.*

8.1. Creación.
- 8.1.1. Cosas creadas antes de la creación del mundo.
- 8.1.2. Creación de los Angeles.
- 8.1.3. Creación de Behemot y Leviatán.
- 8.1.4. Creación de Adán (Sabiduría).

8.2. La comunicación de Dios.
- 8.2.1. La revelación del Memrá.
- 8.2.2. La revelación de la Gloria de la Shekiná (más adelante: Bajada de la Shekiná).

8.3. La asistencia a los patriarcas (Tradiciones patriarcales).
- 8.3.1. Tradiciones patriarcales comunes.
  - 8.3.1.1. Los padres justos y las madres justas.
  - 8.3.1.2. La escuela del Gran Shem.
- 8.3.2. Abraham.
  - 8.3.2.1. El árbol plantado por Abraham.
  - 8.3.2.2. La Aqedá (cf. 8.3.3.2).
  - 8.3.2.3. Las diez tentaciones de Abraham.
- 8.3.3. Isaac.
  - 8.3.3.1. Discusión entre Isaac e Ismael.
  - 8.3.3.2. La Aqedá (cf. 8.3.2.2).
  - 8.3.3.3. La ceguera de Isaac por la vista de la Shekiná.
- 8.3.4. Jacob.
  - 8.3.4.1. Los cuatro signos.
  - 8.3.4.2. La revelación a Jacob en Betel.
  - 8.3.4.3. El acompañamiento de los huesos de Jacob.
- 8.3.5. El acompañamiento de los huesos de José.

8.4. Moisés.
- 8.4.1. El velo de Moisés.
- 8.4.2. La entrada en la nube.
- 8.4.3. Las cuatro coronas de Moisés.
- 8.4.4. Moisés y el Gran Sacerdocio.
- 8.4.5. El entierro de Moisés.

8.5. Tradiciones del Exodo.
- 8.5.1. Las cuatro sectas (partidos).
- 8.5.2. El Tabernáculo y el propiciatorio.
  - 8.5.2.1. La inauguración del tabernáculo.
  - 8.5.2.2. La revelación a Moisés desde el propiciatorio.
  - 8.5.2.3. Cosas que había en el Tabernáculo (de otra forma: Cosas que había en el primer templo y faltaban en el segundo).
  - 8.5.2.4. La reducción de la Shekiná al arca (y al templo).
- 8.5.3. Las maravillas del desierto.
  - 8.5.3.1. El agua (el pozo).
  - 8.5.3.2. El Maná.
  - 8.5.3.3. La Gloria y el Espíritu Santo.
  - 8.5.3.4. Cosas que acompañaban al pueblo.

8.6. María, Aharón y Moisés.
- 8.6.1. La espera del arca a María.
- 8.6.2. La muerte de Aharón.

8.7. La revelación en el Sinaí.
   8.7.1. La nube.
   8.7.2. El grabado de las tablas.
   8.7.3. La visión de Dios en el Sinaí.
8.8. La visión de Eldad y Meldad. (el combate escatológico).
8.9. El poema de las cuatro noches (cf. 9.7.1).

9.—*Principales doctrinas y concepciones teológicas presentes en el Targum.*

9.1. La Unicidad y espiritualidad divina.
   9.1.1. La Unicidad divina.
   9.1.2. La espiritualidad divina (en sentido de trascendencia).
9.2. La Creación.
   9.2.1. La creación por la Palabra.
   9.2.2. Cosas creadas antes de la creación del mundo.
   9.2.3. Obras de los seis días.
9.3. La manifestación divina.
   9.3.1. Las apariciones del Verbo y la Gloria (o de la Shekiná).
   9.3.2. La revelación en el Espíritu Santo.
9.4. La Ley.
   9.4.1. La Ley creada antes de la creación del mundo.
   9.4.2. La Ley ofrecida a las naciones del mundo y aceptada sólo por Israel.
   9.4.3. La Ley fuente de vida.
9.5. El Futuro: Mesianismo, escatología y vida del mundo venidero.
   9.5.1. Concepciones mesiánicas.
      9.5.1.1. El Mesías escondido.
      9.5.1.2. El Mesías guerrero.
      9.5.1.3. El Mesías maestro.
   9.5.2. El combate escatológico y la victoria del Mesías: El Reino mesiánico.
   9.5.3. Muerte, Juicio y Resurrección.
      9.5.3.1. Formularios para la muerte de los patriarcas, Moisés, etc.
      9.5.3.2. El juicio. Expresiones y representación.
      9.5.3.3. Doctrina sobre la Resurrección y lugares bíblicos para probarla. La tierra devuelve sus muertos.
      9.5.3.4. El Mundo venidero: Gehenna o Paraíso.
9.6. Angelología y demonología.
   9.6.1. Angelología.
      9.6.1.1. Los ángeles de la presencia, del servicio y de la santificación.
      9.6.1.2. Los ángeles enviados.
   9.6.2. Demonología.
      9.6.2.1. Satán.
      9.6.2.2. Samael, etc.
9.7. Síntesis totales de Historia Salutis.
   9.7.1. Las cuatro noches.
   9.7.2. Los cuatro reinos y el Reino de Dios.

ADICIONES Y CORRECCIONES MAS IMPORTANTES

(La frase correcta se pone en paréntesis)

p. 20, nota 15: C. F. MOORE (G. F. MOORE).
p. 28, nota 41: R. KITTEL (G. KITTEL).
p. 28, lin. 5 *thoû* (*toû*).
p. 35, nota 1: KLEINXNECHT (KLEINKNECHT).
p. 76, lin. 10: cc. 40-45 (cc. 40-55).
p. 85, lin. final (invertida).
p. 154, nota 9: Philonia... litros... (Philonis... libros).
p. 158, nota 20: I. R. HARRIS (J. R. HARRIS).
p. 170, nota 14: SECAL (SEGAL).
p. 195 lin. 19: Neofiti (Neftalí).
p. 226 lin. 5: 11,23 (II,23).
p. 226, lin. penúltima de la nota: BORROWS (BURROWS).
p. 233, nota 16: *Šebu'ôt* (*Šebu'ôt*).
p. 240, nota 26 penúltima lin. de la pág.: X,27.40 (V,27.40).
p. 267, nota 1: Willcox (Wilcox).
p. 275, nota 25: Ms 13,28 (Mc 13,28).
p. 282, nota 46: BARRET (BARRETT).
p. 290, nota 75: BARRET (BARRETT).
p. 303, nota 106: F. M. BOISMARD (M. E. BOISMARD).
p. 309, lin. 3: textifica (testifica).
p. 318, lin. 5: 2,15 (v. 15)... 2,16 (v. 16).
p. 326, nota 1a: Tournal (Tournai).
p. 328, nota 8 (dos veces): megalōsinē (megalōsynē).
p. 377, lin. 9: I,13-17 (VII,13-17).
p. 387, nota 16: KRAUS (KRAUSS).
p. 401, nota 68, línea final: Sohlossberg (Schlossberg).
p. 490, nota 139 penúltima línea: infra (supra).
p. 491, nota 1: Citta (Città).
p. 492, nota 3: Forchung. (Forschung.).
p. 503, nota 58: 2 Cor 3,18-46 (2 Cor 3,18-4,6).
p. 504, lin. 7: hirvió e hizo (hirvió, se hizo).
p. 511, nota 77, lin. 3: atriguye (atribuye).

INDICE GENERAL

(Un índice más detallado de los Excursus al comienzo del volumen)

Esta obra se terminó de imprimir
el día 26 de julio de 1983, fiesta
de San Joaquín y Santa Ana.